Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu

O caráter secundário da razão frente à primazia da vontade, segundo Arthur Schopenhauer

Gease ~ 2026

Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu

O caráter secundário da razão frente à primazia da vontade, segundo Arthur Schopenhauer

Gease ~ 2026

CONSELHO EDITORIAL

Patrício Borges Maracajá - UFCG
Tatiana Cristina Vasconcelos - UEPB
Ennio Artur Aires Porto Ferreira - UNIFIP
Aline Carla de Medeiros - UFCG
José Ozildo dos Santos - UFCG
Aline Carla de Medeiros - UFCG
José Givaldo de Sousa - UNIP/UNIFIP
Danielly Carneiro de Azevedo - UFCG
Fernando Kidelmar Dantas de Oliveira - UFCG
Jakson Luís Galdino Dourado - UNIFIP
Alecksandra Vieira de Lacerda - UFCG
Silvia Regina Gobbo Rodrigues - UnB
Juliana Roriz Aarestrup - IFMT
Marisa Artmann – IFMT
Ênnyo José Barros de Araújo - FRCG
Samara Campos de Assis - UNIFIP
Rosângela Vieira Freire – IFCE
Eriana Serpa Barreto - UFMT

Ficha Catalográfica

Dados de Acordo com AACR2, CDU e CUTTER

S373

O caráter secundário da razão frente à primazia da vontade, segundo Arthur Schopenhauer. / Jheovanne Gamaliel Silva de Abreu. Campina Grande - PB: GEASE, 2026**.**

102 p.
Livro digital
ISBN: 978-65-02-23909-4

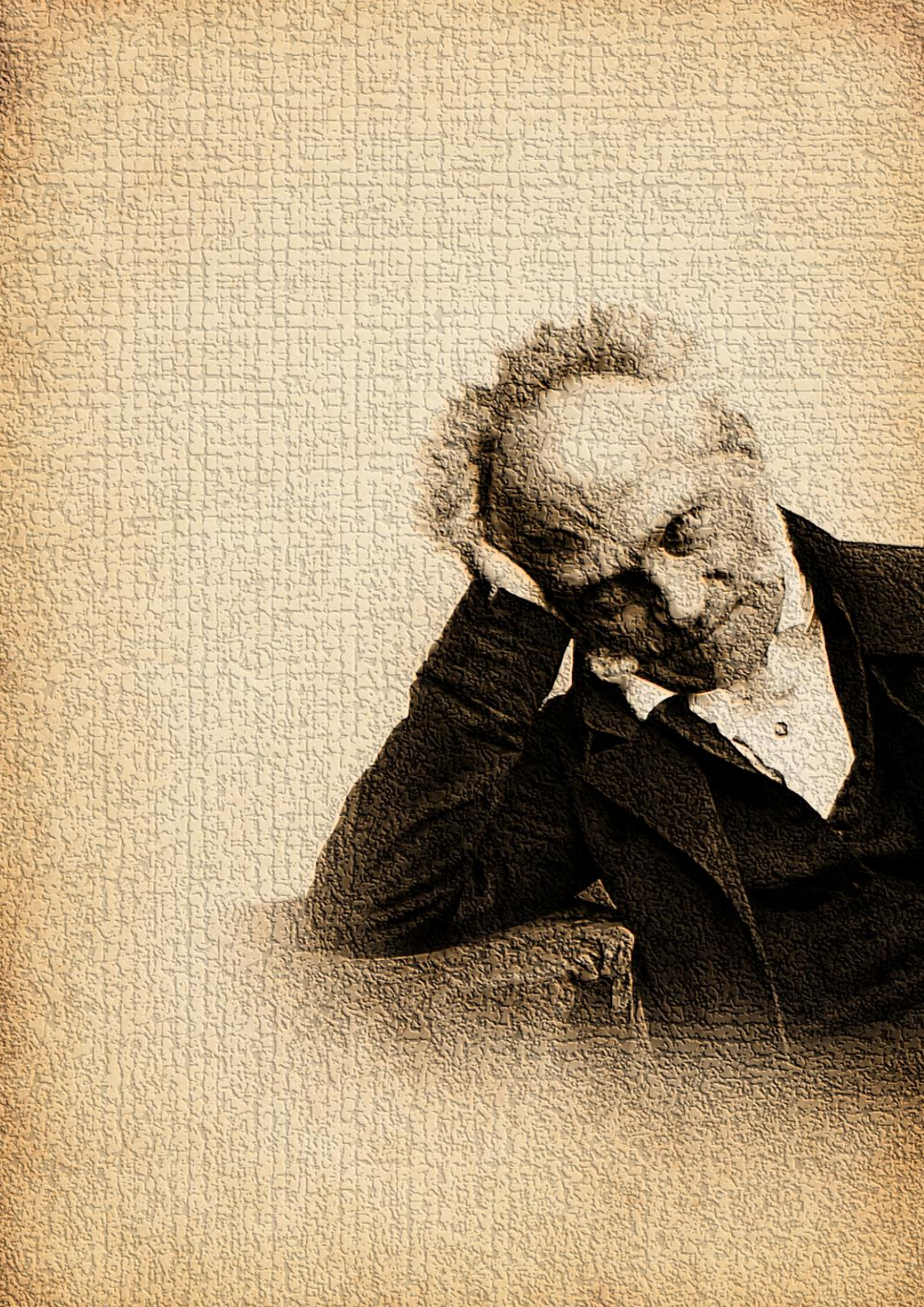
1. Filosofia. 2. Arthur Schopenhauer. 3. Vontade. 4. Razão teórica. 5. Razão prática. 6. Razão ético-místico. I. Título. II. Abreu, Jheovanne Gamaliel Silva de.

CDD 22. ed. 190

Dedico a Deus, aos meus pais Pedro e Eloia, aos meus irmãos Geordanne e Maria Eloisa, aos meus avós, padrinhos, tios e tias que me ajudaram direta ou indiretamente na minha educação. Pois família é tudo.

"Quanto mais leio os pessimistas, mais
aprecio a vida. Despois de ler Schopenhauer,
me comporto como um noivo.
Schopenhauer tem razão quando
afirma que a vida não
passa de um sonho".

Emil M. Cioran



O caráter secundário da razão frente à primazia da vontade, segundo Arthur Schopenhauer

Sumário

Prefácio..... 13

Introdução..... 19

O mundo como vontade e como representação..... 25
O mundo como representação..... 28
O mundo como Vontade..... 38

A soberania da vontade sobre a razão..... 49
A razão teórica..... 52
A razão prática..... 58
Razão ético-místico..... 69
Contemplação estética..... 71
A ética da compaixão..... 77
A Ascese..... 84

Conclusão..... 89

Referências..... 95

Prefácio

Prof. Dr. Antunes Ferreira da Silva

Este livro intitulado *O caráter secundário da razão frente à primazia da Vontade, segundo Arthur Schopenhauer*, de autoria de Jheovanne G. S. Abreu, ex-orientando de duas graduações (uma em Filosofia e outra em História), é fruto de sua pesquisa de conclusão de Curso de Pós-graduação *latu senso* (especialização em Filosofia Contemporânea) que também tive o prazer de orientar.

O autor deste texto é um jovem dedicado ao que faz. E, sendo multiversado, desempenha várias funções e dispõe de várias habilidades, tem formação em Filosofia, História, Arquitetura e Urbanismo, Ciências da Religião, Artes Visuais e Técnico em Edificações.

Jheovanne também é um colega da árdua profissão de provocar a justa e necessária expansão de mentes e consciências, haja vista que é duplamente formado em duas licenciaturas, conforme já mencionei anteriormente, a quem tive o dileto prazer e desafio de orientar ambas pesquisas que lhe permitiram concluir os dois cursos de graduação: Filosofia (concluído na FAFIC – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras, atual Faculdade Católica da Paraíba) e História (concluído na UFCG – Universidade Federal de Campina Grande, campus de Cajazeiras).

Enquanto fruto de uma pesquisa de aprimoramento filosófico sobre o genérico título de "Filosofia Contemporânea", nosso autor opta por um problema filosófico já bastante discutido: afinal, somos (ou não) seres guiados pela razão? É (ou não) possível confiar na racionalidade como guia de nossas ações e condutora do progresso humano?

Para fazer frente a este problema contemporâneo, Jheovanne lança mão de nosso querido alemão Arthur Schopenhauer, o Buda de Frankfurt, filósofo que se declarou ferrenho opositor a Hegel e seu sistema, cujo organismo filosófico ganhou notoriedade pelo destaque (míope, diga-se de passagem) que foi dado ao seu pessimismo.

Segundo Schopenhauer, a Vontade é o ímpeto cego que se esconde por traz de toda representação. Daí o mundo ser o correlato destes dois lados: a Vontade cósmica e a Representação. Esta divisão escancara a clara influência que a filosofia schopenhaueriana recebe da separação kantiana entre *númeno* e *fenômeno*.

O pano de fundo do problema que aqui será tratado reside na questão do valor da racionalidade humana que, diferentemente da tradição racionalista que julga poder confiar à razão o progresso da civilização, não encontra nesta mesma racionalidade nada mais do que um simples elemento pensante que usa as forças do corpo animalesco. Em outras palavras, a Vontade é uma espécie de animal que carrega sobre os ombros a racionalidade, contudo sem jamais ouvir seus apelos e direcionamentos, fazendo tudo apenas ao seu modo sem cumprir qualquer objetivo ou finalidade.

Sobre o autor deste texto, o que posso adiantar ao leitor é que Jheovanne, pesquisador dedicado, insiste em expor os resultados de suas pesquisas ao julgo da "comunidade" schopenhaueriana brasileira que, em sua maioria, é tão pouco receptiva quanto ortodoxa em seu modo de interpretar os escritos do mestre de Frankfurt, por vezes caóticos e eivados das mais finas e escancaradas contradições.

Esta insistência louvável talvez lhe faça um dia merecer o título de evangelista. Contudo, receio (e aqui me insiro nessa classificação) que estejamos mais para evangelistas hereges do que para a casta sacerdotal schopenhaueriana que se considera a mais pura e competente intérprete oficial de nosso filósofo.

Tomo a liberdade de (dando um *spoiler* sobre este texto) discordar da conclusão que Jheovanne indica ao não enquadrar Schopenhauer no rol dos filósofos irracionalistas. E ressalto o quão contributiva para o desenvolvimento do pensamento e da reflexão filosófica é a posição de discordar sem diminuir ou eliminar tanto o discordante quanto a interpretação sobre a qual se discorda. A Filosofia não parece lucrar quando o debate de ideias e interpretações é limitado a um grupo de "iluminados" detentores da análise mais correta, como infelizmente parte da comunidade schopenhaueriana se considera.

Julgo que uma interpretação possível e mais adequada da obra schopenhaueriana, apesar de suas mais variadas imprecisões, parece nos indicar na direção de um Schopenhauer irracionalista. Os pontos basilares desta interpretação residem em sua filosofia permeada de uma clara

identificação de um princípio irracional do mundo (conforme descrevemos brevemente a Vontade) e a demonstração, em virtude disso, do papel estritamente secundário da razão.

Contudo, para além da identificação da Vontade enquanto princípio, também o rechaço realizado por Schopenhauer (nos termos de sua aversão central ao sistema hegeliano) a uma filosofia sistemática, especialmente por meio da consciência que tem sobre os limites da razão, e a importância que se dá à experiência estética são elementos comuns usados para caracterizar os mais variados irracionalismos, desde o irracionalismo schopenhaueriano, que podemos denominar voluntarista, até o vitalista (de Nietzsche), o existencial (de Kierkegaard) e os "pensadores do absurdo" (Kafka e Camus) (cf. Marcos e Escurra, *El irracionalismo*, 1999, p. 11).

Tal compreensão irracionalista de Schopenhauer possui outras duas características importantes: a defesa de um ponto de vista particular e individual do mundo, uma vez que apenas no sujeito é possível ocorrer a representação; e a presença do sentimento de angústia, caracterizada principalmente por meio do seu pessimismo, entendido aqui como uma derivação deste irracionalismo (cf. *Ibid*, p. 21-23).

O que podemos claramente perceber é que Schopenhauer foi o primeiro a ter a coragem de conceber, na contramão da filosofia de sua época (e daí talvez um dos motivos de ter sido ignorado pela academia filosófica e seu ostracismo em vida), uma filosofia sem fundamento ou, em

outras palavras, uma filosofia cujo único fundamento é o sentimento do absurdo.

É, pois, sobre o valor da racionalidade que o texto que ora prefacio trata. São questões densas, ainda não totalmente respondidas (se é que um dia elas poderão estar realmente resolvidas) que ora o nobre leitor tem a possibilidade de se debruçar. Talvez usando as categorias trazidas por Schopenhauer ou até rejeitando-as, nossa árdua tarefa de expansão de consciências e mentes, o que importa não é necessariamente o filósofo que nos empresta fundamentação ou categorização, mas o próprio problema em si.

Boa leitura!

Introdução

Ao longo do pensamento humano, poucos foram aqueles que exerceram tanta influência como o foi Schopenhauer para com os pensadores subsequentes do final do século XIX e início do XX, e ao mesmo tempo tão negligenciado na academia. Este aparente paradoxo de venerado e de desprezado fundamenta-se, primeiramente, na considerada lista de pensadores, poetas e correntes teóricas em que foram influenciados direta ou indiretamente pelo pensamento Schopenhaueriano, mas que por algum motivo na academia este filósofo acabou sendo ignorado, se tornando apenas um pensador entre Kant e Nietzsche. Este descrédito e valorização também foram presente durante a vida deste filósofo que na maior parte de sua vida, não recebeu o reconhecimento devido.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão que abandonou a próspera carreira de comerciante e de medicina para cursar filosofia. É na filosofia que Schopenhauer depositou todo o seu esmero e competência intelectual para uma possível decifração do enigma do mundo. Por meio de seus escritos, o filósofo de Dantzig considerou a Vontade a resposta para a principal questão que assolava a mente dos seus predecessores: “Qual o em-si do mundo?”. A Vontade é a coisa-em-si, ou seja, um ímpeto metafísico e

irracional que constitui a essência do mundo, bem como, a causadora de todo o sofrimento. A sua obra magna, O mundo como Vontade e como representação, trata-se de uma metafísica panorâmica do universo, na qual a realidade que concebemos, na verdade, trata-se de um contraste entre Vontade e suas representações.

A realidade fenomênica é manipulada, por vezes, inconscientemente pela Vontade o que incapacita as representações terem liberdade. O sujeito está condicionado ao crivo da consequência desta realidade irracional: o sofrimento. O ato de viver é inseparável ao sofrimento, este mundo é um vale de lágrimas, precisamente, o pior dos mundos possíveis. A Vontade nega a possibilidade permanente de uma felicidade, metafisicamente falando ela não existe, o que de fato ocorre é um indivíduo que sofre menos.

Mas se a Vontade é um ímpeto irracional, qual a concepção e enquadramento da razão na filosofia de Schopenhauer? O filósofo de Dantzig negava a importância da Razão? Seria ele incluído simplesmente no rol dos filósofos irracionalistas? São perguntas pertinentes, e consequentemente suas respostas não são uniformes. Alguns dos estudiosos do pensamento de Schopenhauer enquadram-no na filosofia irracionalista, outros negam e questionam as comuns etiquetas traçadas para este pensador.

Esta pesquisa visa compreender de forma panorâmica a metafísica da Vontade e, consequentemente, as várias temáticas tratadas por Schopenhauer constituindo-se, como o mesmo considerava, em um "organismo filosófico", sendo

assim, interdependente ao ímpeto metafísico. Em decorrência a isto, e ao mesmo tempo, a concepção de schopenhaueriana sobre a razão, sua evidente limitação e o seu papel secundário em relação com a Vontade.

Falar em Vontade schopenhaueriana é admitir uma metafísica que tem uma amplitude de abarcar de forma universal todos os temas desenvolvidos pelo ser humano. Completamente tudo para Schopenhauer, tem uma conotação metafísica, o que não é diferente para com a razão. A razão para o filósofo de Dantzig, ao contrário de seu mestre Kant, bem como dos iluministas, tem um papel secundário e não resolve satisfatoriamente os anseios e questionamentos do ser humano. Isto se dá, porque a Vontade também manipula e sobrepõe sobre a razão, tornando toda a realidade uma ilusão translucidada pelo véu Maya. Não se concebe uma verdade sobre o objeto, e sim um sujeito que vê partes do objeto, constituindo-se uma relativização do conhecimento. Desta forma, para delinear a razão na filosofia schopenhaueriana foi aproveitada a divisão anteriormente feita por Debona (2010), em que constata a partir dos próprios escritos do "Buda de Frankfurt", três formas de razão: o teórico, o prático e o ético-místico.

A razão teórica é representação o que faz com que seja ela secundária à Vontade. O conhecimento produzido por ela não é autônomo ou completamente certo, pois ela depende da intuição para se formar como tal. Mas isto não significa que a razão não tenha relevância para Schopenhauer, pelo contrário,

ela tem sua importância, mas não tão grande como defendiam os iluministas.

A razão prática schopenhaueriana se refere a ação moral, fruto de uma da crítica a um princípio universal válido para todos os seres humanos defendido por Kant. Para Schopenhauer, as máximas morais podem ser profundamente racionais e articuladas, mas isto não significa que sejam boas. Por serem representações, as ações morais estão subordinadas à Vontade, o que desemboca em egoísmo, injustiça e perversidade. Desta forma, por mais que a razão prática deseje o bem ela não tem um *thélos* que a leve obrigatoriamente à virtude, sendo esta finalidade apenas um mero acidente. Assim, as ações humanas, tanto boas ou más constituem a razão prática de Schopenhauer.

Já a razão ético-místico diferencia-se das duas anteriores, pois é uma possibilidade que o indivíduo tem para negar a Vontade. Esta razão não foi apontada diretamente por Schopenhauer, mas está implícito em seus escritos, precisamente seria o que ele entende por contemplação estética, compaixão e ascese. Como é intuição e alheia a Vontade, a razão ético-místico favorece a amenização do sofrimento e uma exclusão do indivíduo dos princípi**os** metafísicos norteadores do mundo.

Assim sendo, a metodologia utilizada no desenvolvimento deste trabalho foi a dedutiva com técnica metodológica da análise bibliográfica utilizando as obras: O mundo como vontade e como representação (como chave para entender toda a metafísica schopenhaueriana constituída de

Vontade e representações) além desta, outras de suas obras e com o auxílio de renomados comentadores, desenvolver a compreensão da razão schopenhaueriana.

Este trabalho está dividido em dois tópicos principais: o primeiro O mundo como Vontade e como representação em que é desenvolvida a metafísica geral de Schopenhauer de que o mundo nada mais é do que Vontade e representação e no segundo A soberania da Vontade sobre a razão uma consequência metafísica do ímpeto que sobrepõe sobre a razão, sendo esta compreendida de três formas: a teórica, a prática e a ético-mística.

O autor.

O mundo como vontade e como representação

Arthur Schopenhauer a partir de sua obra magna *O mundo como Vontade e como representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)[1], como seu próprio título evidencia, o mundo é apresentado ora como Vontade ora como representação daquela. Este pensamento de Schopenhauer em que o mundo é Vontade e representação são centrais para a organização de seu pensamento, haja vista, que todas as outras temáticas tratadas por ele giram em torno de sua metafísica. Desta forma, para se chegar a tais conclusões, Schopenhauer se fundamenta em dois filósofos: Platão[2] e Kant, além do pensamento oriental.

[1] Sobre o ano da publicação desta obra magna de Schopenhauer é controverso e no mínimo interessante. Pois, a data que consta na obra original é 1819, mas de fato ele foi publicado em 1818, "[...] *O mundo como Vontade e Representação*, que ele [Schopenhauer] completou em Dresden e publicou em 1818, embora 1819 seja a data que figura na página de título" (JANAWAY, 2003, p. 17). Provavelmente, a intenção de Schopenhauer colocar um ano adiantado era o de que o seu livro fosse referência na crítica especialista da época, porém, o desaponto recaiu contra ele ao saber que sua a obra mal foi vendida.

[2] A fundamentação em Platão está na dualidade existente neste pensamento que constituía dois mundos: o sensível e o inteligível. O mundo sensível, para Platão, seria a condição material em que as Ideias eram aprisionadas, constituindo-se de meras cópias do mundo real, ou seja, do inteligível.

Os conceitos de Kant de *coisa-em-si* e *fenômeno* são fundamentais para a elaboração da metafísica schopenhaueriana. Para Kant, a cognoscibilidade é proveniente apenas de uma realidade fenomênica, isto é, uma realidade perceptível aos nossos sentidos. O cogito do conhecimento humano está delimitado, pois a coisa-em-si não pode ser conhecida como propunha até então a maioria dos filósofos.

Desta forma, o *em-si* do mundo se conjecturava em um grande enigma que nem sequer poderia ser especulado, pois até então o que os outros pensaram sobre, produziram contradições, por serem embasadas em crenças e não em um conhecimento rigoroso. Schopenhauer como um estudioso e herdeiro do kantismo, se utiliza dos conceitos de Kant de coisa-em-si e fenômeno, e confirma a dupla polaridade existente no mundo, porém, ele vai além do filósofo de Königsberg ao propor qual seria a decifração do enigma do mundo. Para Schopenhauer a coisa-em-si é a Vontade, isto é, um ímpeto irracional e livre em que toda a realidade está fundamentada.

O *em-si* do universo apesar de ser um ímpeto aparentemente organizador e racional, na verdade não tem um sentido, sendo o fator propagador do sofrimento. A Vontade é um *caos* disfarçado de *kosmos*. Já o fenômeno seria a representação desta Vontade, o que anteriormente Platão falava em uma realidade aparente, mas não real em sua verdadeira constituição. A pesar disto, não podemos afirmar que Schopenhauer era dualista em sua concepção metafísica ao

considerar a Vontade como realidade metafísica e a representação como os entes tangíveis, pois não são duas coisas distintas "[...] mas são uma única coisa, apenas dada de duas maneiras diferentes [...]" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 18, p. 157 [I 119]).

Assim, Schopenhauer lembra que são duas maneiras diferentes de uma mesma coisa, ou seja, Vontade. Isto se dá porque a realidade fenomênica são representações da Vontade, e como qualquer representação, ela se apresenta em sua não totalidade, mas não deixa de constituir em uma única coisa, mas ao mesmo tempo "o mundo é totalmente representação sim, mas é também, por outro lado, totalmente Vontade, irrepresentável e indestrutível" (TORRES FILHO in CACCIOLA, 1994, p. 16).

> Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade como corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 18, p. 157 [I 119], grifo do autor).

Desta forma, o mundo nos apresenta sob duas maneiras diferentes, uma física e outra metafísica, sendo o corpo humano e animal aquilo que possibilita o conhecimento desta realidade ora como Vontade ora como representação.

O mundo como representação

"*O mundo é minha representação*" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 1, p. 43 [I 3]), é a frase inaugural da obra magna de Schopenhauer, *O mundo como Vontade e como representação*, em que mostra explicitamente a subjetividade daquilo que se considera como realidade material. Mas de fato, aquilo que é real, é real apenas ao indivíduo, mas pode não ser ao outro que ver e concebe de uma forma diferente. O mundo como representação está envolto a uma relatividade em seu possível conhecimento, pois os objetos são apenas aparências construídas pela apreensão feita pelo sujeito do conhecimento.

O conhecimento não parte simplesmente do objeto e muito menos só do sujeito, afirmar isto se torna uma concepção errônea, pois a relação necessária entre os dois é que constitui a sua distinção. Além do mais, tanto o objeto como o sujeito são representações e não são individualmente causa, mas subordinados ao princípio de razão que por sua vez está subordinado a Vontade.

Desta forma, o verdadeiro conhecimento tem a necessidade de se chegar em um princípio que extrapola sua condição relativa e que se mostra sua essência mais íntima, que é a Vontade. Assim, "Schopenhauer afirma que sua filosofia, à diferença das demais, não se apresenta como um dogmatismo, já que não põe nem sujeito, nem objeto como causa, mas parte 'da *representação* como fato primeiro da consciência'" (CACCIOLA, 1994, p. 34).

> A representação pressupõe o envolvimento simultâneo das noções de sujeito e objeto, o que significa dizer que, ao se pensar no sujeito, logo se nota que tal noção envolve também a de objeto. E vice-versa, quando se pensa no objeto, automaticamente já temos de pensar no sujeito. Não é possível pensar em um sem ao mesmo tempo pensar no outro: ambos os conceitos estão ligados analiticamente, vale dizer, basta analisar um isoladamente para se encontrar o outro contido nele. Estamos diante de um amálgama teórico que nenhum corte, nenhum raciocínio lógico consegue separar. Onde começa o sujeito termina o objeto; e onde começa o objeto termina o sujeito. Ser-objeto significa ser conhecido por sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto (BARBOZA, 1997, p. 29).

De acordo com este pensamento, Schopenhauer critica como sendo dogmáticas aquelas filosofias que parte ou do sujeito ou do objeto como causa e efeito, contudo, a mesma negação sobrepõe àqueles que defendem os dois, mas que admitem uma relação casual. O sujeito e o objeto não podem ser incluídos em uma relação de causa e efeito. A corrente filosófica que parte do objeto como causa e o sujeito como efeito é conhecido como dogmatismo realista que por sua vez está propício a desembocar ao ceticismo, que, por conseguinte, também é amplamente criticado por Schopenhauer.

O realismo por presumir a matéria como constituinte do objeto se torna uma corrente intrínseca ao materialismo ao ser aquela desenvolvida ao extremo e "este pressupõe a matéria, junto com o tempo e o espaço, como substituindo absolutamente, e salta por sobre a relação com o sujeito,

unicamente no qual tudo isso decerto existe" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 7, p. 71 [I 32]). Desta forma, para o materialismo a matéria, o espaço e o tempo são indispensáveis para a produção do conhecimento, ou melhor, não se pode desenvolver um conhecimento fora desta tríade e impossibilitando o conhecimento metafísico como válido. Desta maneira, Schopenhauer caricatura o materialismo assemelhasse-o ao extrovertido Barão de Münchhausen, conhecido por suas estórias quase impossíveis de serem realizadas, no momento em que este querendo sair da água com seu cavalo, consegue levantar ele com suas pernas e por sua vez a si mesmo puxando pela ponta de sua peruca, o que é evidentemente absurdo, por causa de sua impossibilidade (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 7, p. 72 [I 32]).

> Daí que a absurdidade fundamental do materialismo consiste em partir do OBJETO, em tornar algo OBJETIVO por fundamento último de explicação, seja a MATÉRIA como ela é PENSADA *in abstracto*, ou já revestida de forma e dada empiricamente, portanto o ESTOFO, como os elementos químicos fundamentais e suas combinações primárias. Procedendo assim, considera a matéria como existente em si e absolutamente, para dela fazer surgir a natureza orgânica e, enfim, o sujeito que conhece, e assim explica a este de maneira completa (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 7, p. 72 [I 33], grifos do autor).

Semelhantemente, a crítica schopenhaueriana recai ao idealismo, ou seja, a consideração de que o conhecimento parte do sujeito. Esta concepção é evidenciada em Fichte, que para

Schopenhauer, interpretou mal o pensamento de Kant, pois este não queria dizer que o conhecimento partia do sujeito, mas apenas para evidenciar que ele não partia do objeto. Fichte considerava sua interpretação inovadora e produtora de novos rumos a filosofia, porém, tal inovação não resolveu o problema do conhecimento e por sua vez, na consideração de Schopenhauer, desencadeou erros posteriores.

> Para ele [Fichte], a única coisa interessante no assunto era PARTIR DO SUJEITO – o que Kant escolheu – com o fito de mostrar como falso o até então partir do objeto, que por aí se tornara a coisa-em-si. Fichte, entretanto, tomou esse partir do sujeito como algo essencial e, como todos os imitadores, pensou que, ao exagerar Kant, conseguiria superá-lo, repetindo nessa direção os erros cometidos pelo dogmatismo anterior na direção oposta, e que justamente deu azo à crítica de Kant. Assim, no principal, nada mudou com Fichte. O antigo erro fundamental, a assunção de uma relação de fundamento a conseqüência entre objeto e sujeito, permaneceu exatamente o mesmo (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 7, p. 78-79 [I 39], grifos do autor).

Fichte, na visão de Schopenhauer, desenvolveu sua especulação filosófica sobre a coisa-em-si de Kant, o que é incongruente, pois o próprio Kant negava a sua incognocibilidade e a impossibilidade de sua especulação, possível apenas no mundo fenomênico. Este engano recai àqueles que o procederam ao afirmar a existência do absoluto

como sendo a culminância de todo o conhecimento[3]. Por mais que haja a identidade entre o sujeito e o objeto, até este ponto correto, encontra o seu erro ao admitir que o absoluto é concebível apenas por uma razão intuitiva o que torna o conhecimento inacessível. Se o conhecimento decorrente entre a identidade sujeito-objeto tem seu ponto de partida no absoluto, a inacessibilidade da identidade se torna evidente, pois, seguindo a correlação com a coisa-em-si de Kant o absoluto é inatingível, logo também, é evidente sua incongruência (Cf. CACCIOLA, 1994, p. 33).

Desta forma, o conhecimento produzido entre a relação sujeito-objeto não é capaz de conhecer plenamente aquilo que se diz ser a realidade. O mundo em que conhecemos só é real

[3] Hegel (1770-1831) foi um destes pensadores que exerceu grande influência na história da filosofia que concebia a dialética como o movimento cíclico que culminaria no absoluto. Para Hegel, a incognoscibilidade defendida no campo *numênico* por Kant entrava em contradição à sua teoria do conhecimento, afinal o próprio Kant continua a desenvolver uma metafísica. Desta forma, tudo é cognoscível, pois o "real é racional e o racional é real" em que por mais que exista a tese sua antítese a nega, por sua vez algo de comum a consolida em suas verdades que é a síntese. A síntese não deixa de ser também uma tese produzindo um ciclo linear dialético que tem um ponto final o conhecimento absoluto. Schopenhauer foi um eminente crítico de sua filosofia de Hegel, bem como, de sua pessoa por considera-lo um sofista e seu pensamento uma "besteira" intelectual. Esta rixa de Schopenhauer com Hegel teve início quando os dois eram professores na Universidade de Berlim, nosso filósofo marca suas palestras no mesmo horário ao do idealista que por sua vez era mínima a quantidade de alunos, enquanto que deste lotavam (Cf. JANAWAY, 2003, p. 19). Este fato declarou a falência na carreira universitária de Schopenhauer, enquanto que Hegel cada vez mais se tornava um filósofo ilustre em seu tempo. Esta realidade só se reverte no final da vida de Schopenhauer em que sua filosofia é aclamada e reconhecida, posteriormente a publicação dos *Parerga e paralipomena* (1851), escrito com aforismas e artigos que desenvolvem sua metafísica de uma forma mais difundida em relação à sua obra magna.

para o próprio indivíduo que o concebe, tudo que se ver, olha, toca e cheira é uma projeção dependente dele. O real não existe fora do individuo, ele está nele e é produto deste, pois, "o mundo que conhecemos é o nosso mundo; ele só existe em nós e para nós" (BOSSERT, 2011, p. 153). Mas ao mesmo tempo, Schopenhauer não nega a existência do mundo exterior ao sujeito, mas apenas está em um plano além daquele em que o indivíduo pode conhecer plenamente.

O conhecimento do ser humano está delimitado às coisas inseridas no tempo e no espaço, se existe outra realidade, ela está além daquilo que se pode conceber em sua totalidade (Cf. BOSSERT, 2011, p. 155). Desta maneira, "torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra" (SCHOPENHAUER, WI, 2005, § 1, p. 43 [I 3]).

O *Em-si* permanece subjugado pelas aparências e frutos de uma organização orgânica cerebral. O Cérebro tem um papel ímpar para a construção das representações deste mundo, pensamento este, decorrente pelo desenvolvimento cada vez maior da ciência e seu estudo anatômico e fisiológico do cérebro no século XIX[4].

[4] Foi nos primeiros anos do século XIX que houve um considerado avanço na ciência fisiológica e anatômica do cérebro. Os cientistas tentavam entender o funcionamento do cérebro e, para isto, realizavam experiências em animais, bem como, em seres humanos. Tais experimentos eram frutos de cisões em partes do cérebro em animais vivos, estimulações elétricas (fato este muito utilizado em hospícios) e a própria observação clinica dos pacientes. Schopenhauer estava inserido em seu tempo, consequentemente considerava o cérebro como o principal órgão do corpo humano. Deste modo, a morte cerebral era sinônima da morte do próprio sujeito.

Mas, só o cérebro não garante a construção das representações, se faz necessário o corpo. O corpo é o ponto de partida do conhecimento, pois é por meio das experiências e ações exercidas nele e transferidas por tendões e ramificações nervosas chegam ao cérebro. O cérebro tem o papel de codificar estes estímulos e de organizá-los em uma forma coerente de conhecimento e percepção, pois se não, tudo viria à cabeça e não faria o mínimo de sentido. Mas, não adiantaria um cérebro sem corpo, pois não existiria o conhecimento. Contudo, ao mesmo tempo um corpo sem cérebro de nada adiantaria, desta forma, se faz necessária a colaboração entre cérebro e corpo para uma eficaz construção das representações.

O conhecimento nunca seria possível se a representação fosse fruto apenas de um puro sujeito do conhecimento, pois é impossível separar por completo do mundo como se fossem cabeças de anjos destituídas de um corpo[5]. A identidade do

[5] Na filosofia do corpo de Schopenhauer em muito Merleau-Ponty (1908 – 1961) se assemelha, na verdade o segundo tem influências do primeiro. Para Merleau-Ponty, "eu sou o meu corpo" e de nenhuma maneira se pode pensar no sujeito desprovido de um corpo que tenha a capacidade perceptiva de conhecimento do mundo em que está inserido. Para conhecer se faz necessários a consciência e o contato com os objetos, mas a percepção só acontece pela existência do corpo. Merleau-Ponty faz como que uma intersecção entre racionalismo e empirismo, mas dando outras proporções e colocando a necessidade de ter um corpo como primordial, "daí a centralidade, no pensamento de Merleau-Ponty, da percepção: a percepção é a inserção do corpo no mundo" (REALE, 2006, p. 332). Sendo assim, podemos exemplificar dizendo que para conhecer a uma cadeira foi necessário todo um processo perceptivo, de reflexão da luz aos meus olhos ou tato etc., gerando a consciência que aquilo é uma cadeira, mas isso só se deu principalmente porque temos um corpo e é por meio dele que estamos

indivíduo se constrói por meio do corpo que compreende sua verdadeira significação como manifestação. Caso a cabeça fosse separada do corpo o mundo desapareceria junto com ele, pois a representação é algo individual, como na estória de Robson Crusoé. Se ele tivesse morrido sem conseguir sair da ilha, sua salvação pós-naufrágio, esta sumiria junto com ele, pois não existe sujeito sem objeto e objeto sem sujeito (Cf. BARBOZA, 1997, p. 34).

> De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera

---

inseridos no mundo e conhecemos o mundo. Diz Gardim (2009, p. 174) "É por intermédio do corpo que nos instalamos no mundo da percepção: o corpo é quem revela a significação do mundo percebido. O corpo ao mesmo tempo limita a um ponto de vista e nos abre ao mundo".

Merleau-Ponty considera o corpo como comunicação entre o objeto e o subjetivo, e dessa forma tanto Descartes como os empiristas erram, pois, Descartes considerava o *cogito* sem o corpo (penso logo existo) e os empirista o objeto em primeira instancia em relação ao *cogito*. Sem o corpo de nenhuma maneira se pode conhecer e existir. Esse mesmo corpo não está situado em lugar nenhum, mas inserido no mundo. O mundo já existe mesmo antes de alguém fazer alguma analise dele, mas ao mesmo tempo só passa a existir para o individuo quando este tem consciência de sua existência, se tornando representação de quem o ver.

De fato, o conhecimento verdadeiro do mundo não pode se apropriar de um indivíduo ou pela ciência, mas antes de tudo se torna algo relativo para aquele que percebe, "portanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente o mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 13-14). O mundo não é totalmente abstraído pelo conhecimento humano, pelo fato dele está também inserido no mundo, não existindo a possibilidade de sair desta realidade material para estudá-la, ou como propunha Weber a neutralidade no ato de fazer ciência. Neste ponto, mais uma vez, Merleau-Ponty se aproxima bastante com Schopenhauer que diz que o mundo é uma representação do indivíduo, e o cognoscível não é de fato aquilo que ele é.

> representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele mesmo INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado o ponto de partida da intuição do mundo (SCHOPENHAUER, WI, 2005, § 18, p. 156 [I 118], grifo do autor).

O corpo é o objeto imediato, ou seja, o ponto de partida para o conhecimento, mas ao mesmo tempo, objeto do conhecimento. Dentre todos os outros objetos, o corpo é o primeiro em que está suscetível ao entendimento, que para Schopenhauer, é o próprio cérebro. Por mais que o corpo tenha a importância para a construção da significação da realidade fenomênica, ele não deixa de ser também objeto e, consequentemente, uma mera representação, um objeto entre outros objetos, mas que tem sua primazia no ato de conhecer.

> *Obejetivamente*, que dizer, enquanto um objeto, [o corpo] é conhecido *imediatamente*, aparecendo no entendimento ou no cérebro (que é o mesmo) igual a todos os demais objetos, como causa reconhecida de um efeito dado subjetivamente, e presisamente se apresenta *objetivamente*; isso somente pode suceder se as suas partes agirem sobre os seus próprios sentidos: é o olho vê o corpo, a mão que o toca, etc., e de estes dados para o cérebro que constrói a compreenção de sua figura e a forma em que estão no espaço como um

> de tantos outros objetos (SCHOPENHAUER, G, 1998, § 22, p. 133, tradução nossa).

O corpo por ser um objeto está submetido às formas *a priori* do conhecimento, ou seja, tempo, espaço e causalidade. São elas que delimitam a condição fenomênica, enquanto que o sujeito do conhecimento está fora da condição tempo e espaço. O tempo possibilita à noção de mudança, constituindo o início e o fim de uma nação ou mesmo o envelhecimento, enquanto que, o espaço a dimensão e local.

O sujeito por não está inserido na condição do *principium individuationis*, isto é, tempo e espaço, não pode ser conhecido, a pesar dele poder conhecer, pois ele é "[...] o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 2, p. 45 [I 5]).

Portanto, o corpo tem a condição de conhecer a significação fenomênica, como já vimos, mas ao mesmo tempo a significação da essência deste mundo. O corpo é o objeto imediato da Vontade, o *em-si*, enquanto que os outros objetos são mediatos. Há uma dualidade na função do conhecimento provindo do corpo, a de ser primazia daquilo que se manifesta para o entendimento e a relação imediata da Vontade sobre os objetos.

O mundo como Vontade

Durante a história da filosofia, os pensadores muito se questionaram sobre a essência do mundo. Schopenhauer foi um destes que afirmava a ter resolvido a coisa-em-si de Kant dizendo que ela é a Vontade, isto é, um ímpeto cego, irracional, uno e livre que manipula a realidade fenomênica. Para o filósofo de Dantzig a decifração do enigma do mundo, que há milênios não era resolvida e sempre as doutrinas entravam em contradição, enfim encontrou uma resolução por meio de sua metafísica.

Diz ele que a "*Coisa-em-si* significa aquilo que existe independentemente de nossa percepção, aquilo que é propriamente. Para Demócrito esta era a matéria formada: para *Locke*, no fundo, ainda era a mesma coisa; Para *Kant* era algo = x; para mim a *vontade*" (SCHOPENHAUER, P II, 2010b, § 61, p. 135, grifos do autor).

A Vontade não está submissa àquilo que condiciona a contingência da realidade fenomênica, ou seja, o tempo, espaço e causalidade. Para esta realidade metafísica as mudanças cronológicas milenares não fazem a mínima de diferença, haja vista, que ela sempre é, a delimitação e distâncias não impedem, nem a enfraquece como o é a matéria, por fim, ela não é a causa, muito menos efeito para as coisas deste mundo, pois se assim o fosse poderíamos chamá-la de Deus como o fizeram os escolásticos com o conceito de motor imóvel de

Aristóteles. A Vontade é um ímpeto que conduz, de forma irracional e sem um *thelos*, os fenômenos[6].

Esta metafísica da vontade torna este mundo, dentre a possibilidade da existência de outros, como sendo o pior dos mundos possíveis, tese esta contrária a de Leibniz que considerava este como o melhor dos mundos possíveis. Leibniz fundamentava seu otimismo metafísico a partir do cristianismo em que ele professava, mas Schopenhauer que era ateu não via este mundo com tanta expectativa, pois se existir um criador, ele não seria um ser bondoso, pelo contrário, seria um demônio que assiste atônito aos sofrimentos de suas criaturas.

Isto se dá porque neste mundo o sofrimento é inerente, o que impossibilita a emancipação definitiva daqueles que buscam uma felicidade. A vida é como um pêndulo que oscila entre o sofrimento e, quando não, ao tédio, significando que quando o sofrimento não está atormentando o indivíduo é porque um melancólico tédio o aflige (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 57, p. 402 [I 368]). Desta forma, a vida do indivíduo é como andar em brasas quentes, e aquilo a qual se é

[6] Para a definição da Vontade de Schopenhauer não se pode relacioná-la com a teologia, o que não faria o mínimo de sentido para esta filosofia. A artimanha dos teólogos cristãos de relacionarem o motor imóvel de Aristóteles com Deus, não vai bem com a Vontade, pode-se ao menos mencionar uma cosmologia e não uma teologia schopenhaueriana, pois afinal, há a negação de um ser ordenador ou criador deste mundo. Consequentemente, "não é fácil definir a vontade. Para começar, é menos difícil dizer o que ela é. Não é nenhuma espécie de mente nem de consciência, do mesmo modo como não dirige as coisas para nenhum propósito racional (do contrário, 'vontade' seria outro nome para designar Deus)" (JANAWAY, 2003, p. 18).

denominado "felicidade" como aqueles espaços ao qual o fogo não está tão flamejante. Nas palavras de Schopenhauer (W I, 2005, § 38, p. 266 [I 231], grifo do autor), "todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são".

O querer nasce a partir do sofrimento, ou seja, de uma necessidade que nunca é saciada e sempre presente no indivíduo. Assim, o querer se assemelha a roda de Íxion, que segundo a mitologia grega, Íxion foi condenado por Zeus em decorrência de sua indevida relação com Hera, a girar eternamente em uma roda de fogo. Desta forma, "o sujeito do querer, consequentemente, está sempre atado à roda de Íxion que não cessa de girar, está sempre enchendo os tonéis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 38, p. 266 [I 231]).

A Vontade é o "querer" insaciável presente em todos os animais e inclusive no homem, a força de sobrevivência das plantas que necessariamente crescem em busca do Sol para a realização da fotossíntese e nas leis que regem os objetos inanimados, como o é a força da gravidade ou qualquer outra ação da natureza. Assim, como a vontade humana, sempre há a necessidade de ser saciada, mas mesmo que ela seja, outras diversas vontades aparecem no lugar, gerando um ciclo infinito.

Contudo, é necessário lembrar que por mais que Schopenhauer fale em semelhanças entre a coisa-em-si com as

forças da natureza ou mesmo com a vontade humana, não é a mesma coisa, estas estão submetidas às formas *a priori* do conhecimento (espaço, tempo, causalidade), enquanto que aquela não. Por isto, na tradução de Jair Barboza do *Mundo como Vontade e como representação* ele diferencia a escrita de Vontade (realidade metafísica) com vontade (querer animal).

Então, termos como "força", energia ou mesmo vontade não são palavras que caracterize por completo a coisa-em-si, por se tratarem de impulsos de uma condição fenomênica. Mas porque tratar a coisa-em-si como Vontade? Não se trata apenas de uma disputa entre palavras, mas "uma interpretação alternativa é que Schopenhauer está conservando o sentido de "vontade" e simplesmente estendendo o alcance dos fenômenos a que o termo se refere" (JANAWAY, 2003, p. 51).

Por mais que se queira conhecer em sua totalidade, seja por meio da filosofia ou da ciência, a Vontade está longe de uma cognoscibilidade plena. As suas objetivações são as únicas formas de ter a noção do que de fato se trata a Vontade. Se for observado atentamente, em tudo se encontrará a presença deste ímpeto, ao se verificar a falta de motivo para com aquilo que acontece constantemente no reino animal:

> Eis por que sua ação acontece aqui sem motivo, sem ser conduzida pela representação, mostrando-nos da maneira mais nítida como a Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa

> para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez. A larva do escaravelho abre na madeira o buraco onde sofrerá sua metamorfose e de tal modo que o buraco será duas vezes maior no caso de ele se tornar um besouro macho, em vez de fêmea, pois no primeiro caso deve lugar suficiente para as suas antenas, da qual ainda não possui representação alguma. Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 23, p. 173-174 [I 136]).

Desta forma, Schopenhauer não admite a incognoscibilidade radical da coisa-em-si proposto por Kant, pelo contrário a Vontade é passível de conhecimento, mas não em sua pureza, pois "conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados [...]" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 18, p. 159 [I 121]).

A constatação da Vontade como a essência íntima se dá pela compreensão existente deste mundo e pela analogia àquilo que assemelha as representações, mas o que conhecemos dela não passa de representações, "logo, não conhecemos - não podemos conhecer - a coisa-em-si em sua pureza. Quando tenho consciência de meu próprio querer em ação, aquilo que sei é a manifestação fenomênica da vontade, não a coisa-em-si" (JANAWAY, 2003, p. 54).

Por ser a Vontade cognoscível relativamente (Cf. ROGER, 2013, p. 17), pode-se encontrar neste pensamento de

Schopenhauer algumas questões pertinentes: se a objetidade da vontade é a mais próxima representação da coisa-em-si, mas ao mesmo tempo o *em-si* não pode ser conhecido por completo, como pode-se garantir que este conhecimento seja verdadeiro? Como falar em um ímpeto metafísico se este está envolto em uma obscuridade epistemológica? Porque por mais que a Vontade seja conhecida, mas não em sua pureza, sempre algo dela permanecerá intocada pela cognoscibilidade humana, desta forma, recaindo ao pensamento de Kant da cognoscibilidade da coisa-em-si. Se é assim, seu pensamento encontra uma contradição à sua pretensão de resolver o enigma de Kant, pois reconhece Janaway (2003, p. 55) que "[...] ele [Schopenhauer] não poderia oferecer uma 'solução para o enigma' da maneira como ele claramente pretende". Estas questões evidenciam uma maior contradição quando se observa o chamado *paradoxo de Zeller* (Cf. CACCIOLA, 1994, p. 77).

Zeller foi um estudioso que percebeu o problema na teoria do conhecimento na filosofia de Schopenhauer, pois se o mundo é representação do sujeito, inclusive o cérebro, mas ao mesmo tempo o cérebro é a fonte do conhecimento das representações, como conhecer a Vontade se o ato de conhecer está preso ao círculo de representação – cérebro – representação[7]?

[7] Este é um dos problemas no pensamento de Schopenhauer (Cf. JANAWAY, 2003, p. 55), pois se "para ele, a inteligência é uma função do cérebro; ele chega a empregar muitas vezes um termo em lugar do outro. Ora o cérebro é uma parte do corpo, ele próprio um produto da vontade. Como a inteligência viria, logo depois esclarecer a vontade, sua mãe?" (BOSSET,

Estas questões percebidas por grandes estudiosos no pensamento schopenhaueriano não tem uma resolução suficiente para tais, mas o princípio de analogia é uma das possíveis dissoluções do problema que poderia ser dada por Schopenhauer, pois este princípio tem a finalidade da resolução de como é possível conhecer parcialmente a Vontade.

Este princípio de analogia consiste no reconhecimento daquilo que se tem em comum nos outros corpos e no mundo, pois a essência íntima é fundamento de tudo, inclusive do próprio indivíduo do conhecimento. Desta forma, a Vontade que não se apresenta diretamente ao conhecimento tem por meio da similitude nos outros corpos aquilo que é intimo ao próprio indivíduo que logicamente reconhecerá no mundo o que aparentemente era só seu. O homem por mais que se considere superior aos outros animais, não consegue se libertar se seus instintos, pelo contrário, às vezes eles parecem serem superiores a própria razão, e produzirem conseqüências más que revelam o impulso industrioso sem propósito de seu íntimo[8].

2011, p. 185). Isto fez com que muitos não concordassem com sua metafísica da Vontade, porém, ele foi um dos pensadores mais lidos no final do século XIX e começo do XX. Este apreço em sua filosofia não se deu propriamente pela sua organização metafisica que tinha como centralidade a Vontade, mas nas diversas implicações e temáticas, como por exemplo: a razão, pessimismo, amor e liberdade.

[8] Schopenhauer parece ter um apreço pelo pensamento de Hobbes que considera o homem mal por natureza. É, segundo o contratualista inglês, natural ao homem o conflito com os outros, pois "o homem é o lobo do próprio homem" e esta "guerra de todos contra todos" desenvolve a necessidade da criação do Estado e das leis para conter a essência má da

> Ora, certas coisas que não podemos atingir diretamente, temos de apreendê-las por uma analogia [...] É como se ela tivesse de realizar aquela ação sem saber bem por quê. Isso decerto tem a máxima similaridade com aquilo que ocorre no impulso industrioso dos animais: para a jovem aranha é como se tivesse de tecer a própria teia, apesar de ela não conhecer nem entender a sua finalidade [...] (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 27, p. 416 [II 394]).

As ações sem uma finalidade aparente são abundantes na natureza. São muitos os animais que realizam certas ações sem entender a sua finalidade, mas pelo simples impulso a cumprem sem nenhum critério, mostrando a sua falta de autonomia. Esta essência íntima escraviza e manipula a realidade fenomênica que não tem liberdade para realizar seus próprios desígnios[9]. A Vontade é livre, ao contrário de suas representações, isto se dá porque ela é independente ao tempo, espaço e da causalidade, desta forma, toda ação realizada necessariamente existe um ímpeto que o antecede, mas que

humanidade. Contudo, Rousseau nega esta tese, dizendo que o homem é bom por natureza e a sociedade a corrompe, o que é negado categoricamente por Schopenhauer, pois a Vontade é o ímpeto essencial e manipulador de tudo.

[9] O escrito de Schopenhauer *Da liberdade da Vontade* é uma obra que em sua integralidade fala sobre a questão da liberdade. Trata-se de um escrito que responde negativamente a questão de que "poderá ser o livre-arbítrio demonstrado pelo testemunho da consciência de si?" do concurso proposto pela Real Academia de Ciências de Drontheim da Noruega, em que Schopenhauer se tornou o vencedor e premiado no ano de 1839.

produz a ilusão de uma liberdade no ato da deliberação. Por conseguinte, o livre-arbítrio é uma ilusão, fruto de um senso comum e não de um conhecimento mais específico, pois, "o livre-arbítrio implica, se o considerarmos bem de perto, uma *existência sem essência*, digamos alguma coisa que *é* e, ao mesmo tempo, *não é nada*, por conseqüência *não é*, donde resulta uma evidente e incontrolável contradição" (SCHOPENHAUER, E I, 2012a, p. 90).

Concomitante a liberdade da Vontade, pode-se perceber semelhanças de "vestígios" de "liberdade" nos fenômenos, na chamada *liberdade física* e *liberdade intelectual* (Cf. SCHOPENHAUER, E I, 2012a, p. 23 - 25), mas não se trata de uma liberdade metafísica, e sim, de termos que definem condições ou impossibilidades do tangível (uma parede, por exemplo, nega a liberdade física do indivíduo de transitar em uma casa).

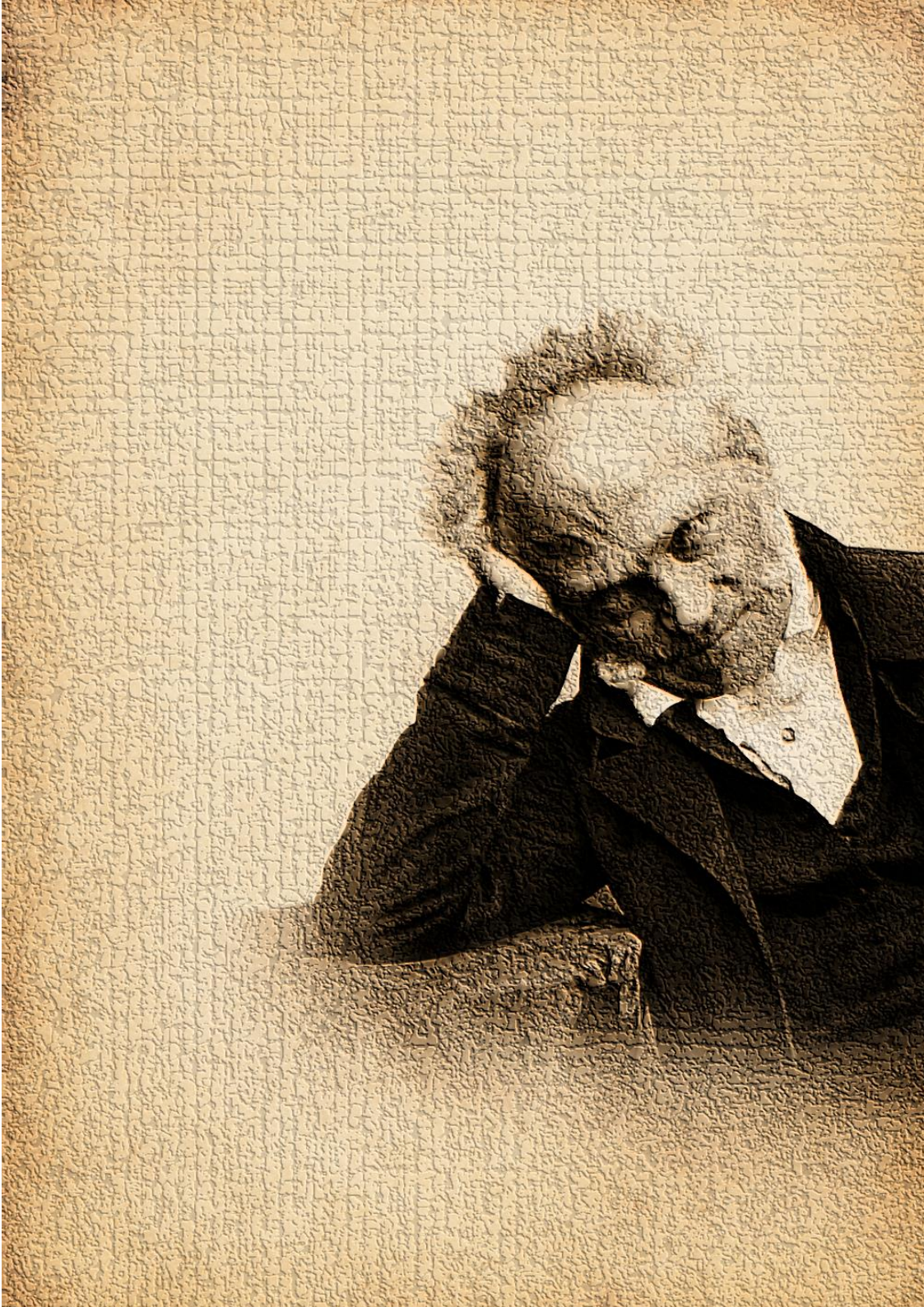
Assim, o homem tem a capacidade de reconhecer que ele mesmo é movido pela Vontade e analogicamente o mundo também o é, mostrando o caráter metodológico do procedimento analógico que parte de um conhecimento similar para só então conhecer aquilo mais oculto, pondo fim ao problema do enigma do mundo (Cf. PRADO, 2015, p. 67). Este princípio também, e principalmente, é evidenciado pelo corpo como ponto privilegiado para o reconhecimento analógico deste mundo como representação, mas também, como Vontade.

Anteriormente, o corpo foi tido como ponto de partida para o conhecimento da representação, mas ao mesmo tempo,

ele também é para com a Vontade, fato este que lhe é permitido pela sua equivalência para com a própria essência do mundo. Na verdade o corpo, a vontade e o movimento são uma única coisa, isto se fundamenta no fato de que: "todo ato volitivo imediato é logo a seguir, fenômeno do corpo, e toda ação sobre o corpo é, logo a seguir, ação sobre a vontade. O corpo, então, é a "visibilidade da vontade" (BARBOZA, 1997, p. 47). O corpo fornece informações sobre a representação, sobre si mesma, do movimento, do fazer-efeito e, por fim, da Vontade.

> Noutros termos, o corpo se dá à consciência de um modo *toto genere* diferente, indicado pela palavra VONTADE. Precisamente esse conhecimento duplo que temos do nosso corpo fornece informação sobre ele mesmo, sobre seu fazer-efeito e movimento por motivos, bem como sobre seu sofrimento por ação exterior, numa palavra, sobre o que ele é não como representação, porém fora disso, portanto EM SI. Informação que de imediato não temos em relação à essência, fazer-efeito e sofrimento de todos os outros objetos (SCHOPENHAUER, WI, 2005, § 19, p. 161 [I 123], grifos do autor).

Assim, Schopenhauer afirma que o corpo é a *objetidade* da Vontade que caracteriza o indivíduo como uma representação igual as demais, mas quando visto em relação de sua essência, percebe-se como único entre todos existentes no mundo. Isto revela a multiplicidade existente nos fenômenos, mas também, a unicidade da Vontade.



A soberania da vontade sobre a razão

Schopenhauer é conhecido por desenvolver uma metafísica em que o fundamento do mundo é irracional, isto é, destituído de um *thelos* e tendo como consequência uma concepção pessimista da realidade[10]. Diferentemente dos Racionalistas e dos Iluministas que exaltavam a razão, como o foi Kant, Schopenhauer segue outra concepção diferente de seu "mestre". A razão passa a ser considerada no pensamento do filósofo alemão como secundária para com a Vontade, ou seja, a Vontade tem soberania sobre tudo inclusive sobre a razão. Isto fez com que muitos comentadores de filosofia enquadrassem o pensamento schopenhaueriano no Irracionalismo, o que é errôneo, pois esta corrente

[10] O pessimismo de Schopenhauer se fundamenta em sua metafísica que coloca a essência do mundo como a Vontade que escraviza a realidade fenomênica e impossibilitando a ela autonomia para escapar do sofrimento e do tédio. Mas fale lembrar que comentadores como Jair Barboza, considera que haja um pessimismo metafísico da Vontade, porém, existe um otimismo prático evidenciado principalmente em Aforismos para a sabedoria de vida. Nesta obra de Schopenhauer, existe uma evidenciação de meios ou possibilidades de tornar a vida menos infeliz. Desta forma, a questão de Schopenhauer ser um otimista ou pessimista ainda desenvolve divergências entre os especialistas que irão ou defender uma das teses de acordo com as interpretações feitas da obra de Schopenhauer.

desconsidera a importância da razão o que não é condizente ao filósofo de Dantzig que julga a razão de suma importância e característica única ao ser humano. Contudo, por mais que a razão seja importante para o ser humano ela não consegue ser autônoma por ser esta também representação, e como tal, só desenvolve aparências fruto da manifestação daquilo que se pode ser apreendido pelo sujeito do conhecimento.

> Na história das ideias, Kant pertence geralmente ao racionalismo, enquanto Schopenhauer introduz o irracionalismo. Será mesmo necessário discutir essas etiquetas? Mas acontece que em filosofia chamar um filósofo de irracionalista está longe de ser um cumprimento (LEFRANC, 2011, p. 111).

De fato, dizer que a essência do mundo é irracional não que dizer que sua filosofia seja integrada ao irracionalismo, como nos vai dizer Jair Barboza, pois a indicação de uma negação da Vontade por meio do belo, da compaixão ou da ascese, já é um possível prenúncio para o rompimento, mesmo que não definitivo, do irracional. Assim, por mais que a Vontade tenha sua soberania, uma pessoa "menos infeliz" se torna como um local em que a brasa está mais fria em relação a grande maioria, possibilitando a passagem de um indivíduo (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 482 [I 448]).

> Indicar, porém, um princípio irracional do mundo e mostrar o papel secundário da razão na natureza humana não significa ser irracionalista; ao contrário, identificar o inimigo pode conduzir a estratégias de

> combate, que a própria razão fornece quando vislumbra o todo da vida e o conhecimento conduz à redenção e negação desse próprio irracional, como no caso da ascese ou nirvana budista. Ademais, a sabedoria de vida nos ajuda a enfrentar com prudência a eclosão do irracional na vida prática cotidiana (BARBOZA, 2005, p. 10).

Mas afinal, se Schopenhauer não é irracionalista, como muitos pensaram, qual corrente seu pensamento pode ser integrado? Esta pergunta é importante para se entender o contexto em que o filósofo de Dantzig estava inserido, mas ao mesmo tempo de entender qual é sua inovação. Schopenhauer estava inserido no período romântico que influenciou desde a pintura, passando pela escultura, a música, a literatura e, é claro, a filosofia.

Na literatura os fins trágicos dos enredos parecem quase que uma regra, nesta perspectiva, pode-se entender que o sofrimento é um fim inevitável por mais que se tente ser desvencilhado pelo auxilio da razão, o bem tão caro para o ser humano. Mas ao mesmo tempo, ele não fica preso a concepção romântica que exaltava algumas características humanas, sobretudo o amor, ele se baseia sobre o mundo ao seu redor, das notícias mundiais e das recentes inovações cientificas de sua época.

Na verdade, ele era um realista neokantiano que sua filosofia não encaixava em nenhuma corrente filosófica de sua época (época em que os grandes gênios estavam sobre influência do idealismo alemão: Fichte, Schelling e Hegel). Mas, sobretudo, a característica secundária da razão era a

principal inovação de Schopenhauer o que mostrava o quanto o mundo era absurdo e ilógico. Esta "desrazão" decorrente do "organismo filosófico" de Schopenhauer marcará a contemporaneidade, acima de tudo, o período pós-guerras no século XX.

Para debruçarmos sobre o que Schopenhauer entende por razão se faz necessário uma divisão já feita por Debona (2010) que facilita o desvelo deste tema. Este comentador divide a razão sobre três formas: a razão teórica, a razão prática e, por fim, a razão ético-mística.

A razão teórica

O pensamento de Schopenhauer se constitui de uma sequência de conclusões constituídas coerentemente a partir de duas visões de mundo, Vontade e representações, sendo estes princípios essenciais para a compreensão da realidade. Desta forma, o pensamento de Schopenhauer é como um "organismo" em que cada órgão do corpo tem sua função, mas ao mesmo tempo sua dependência aos outros órgãos para que se possa funcionar efetivamente.

A chave para o entendimento da filosofia de Schopenhauer está na compreensão desta organização filosófica como um todo, sendo que as partes são integrais a totalidade. Deste modo está constituída a razão em que Schopenhauer desenvolve teoricamente sua definição e seu verdadeiro lugar na metafísica.

Para Schopenhauer, o entendimento e a razão são duas coisas distintas. O que antes na história da filosofia eram conceitos que em grande maioria eram considerados semelhantes ou iguais, agora no pensamento schopenhaueriano têm divergências, sendo que as representações intuitivas são frutos do entendimento e as representações abstratas da razão. O conhecimento se dá pelo contato com a realidade empírica que perpassa inicialmente pelo entendimento estancando apenas por aí, ou constituindo-se de uma forma mais elaborada pela razão.

Desta forma, no âmbito do conhecimento, o entendimento é independente da razão por ser aquela anterior a esta (Cf. DEBONA, 2010, p. 30), o que leva a conclusão de que para existir as representações abstratas deve anteriormente existir as intuitivas. É por meio do entendimento que se conhece a causalidade e a efetividade, sendo estas duas exclusivas daquela.

> O correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso. Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações. Por seu turno, toda causalidade, portanto toda a matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do

> mundo efetivo (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 4, p. 53 [I 13], grifo do autor).

A independência do entendimento com a razão é confirmada quando se observa os animais. Por mais que os animais não tenham a capacidade racional, eles possuem entendimento, e consequentemente, um conhecimento intuitivo do mundo, mas impossibilitados de desenvolver uma representação abstrata dele. Esta falta de abstração nos animais irracionais é o que impedem de que eles façam ou concebam aquilo que é apenas ao ser humano, como por exemplo, o conhecimento da morte, a linguagem e a filosofia. Mas por vezes, em alguns animais, por exemplo, nos cães, o entendimento é tão desenvolvido que leva a crer que são capazes de intelectualmente fazerem o mesmo que os seres humanos.

Este elevado grau de entendimento se dá pela desenvoltura cerebral e nervosa de cada animal, ao mesmo tempo, Schopenhauer lembra que quanto mais desenvolvida é esta capacidade, maior o seu sofrimento. Assim, para Schopenhauer existe uma hierarquia do sofrimento em grau crescente para aqueles que têm maior entendimento, o homem está no topo e, por isto, dentre todos os outros animais, é aquele que sofre mais[11]. Desta forma, o conhecimento dos

[11] No comentário de Jair Barboza da filosofia de Schopenhauer, em uma de suas partes, com base no modo em que ele escreve há a compreensão de que os animais estão livres do sofrimento por não serem racionais, dizendo que "longe de ser absolutamente vantajoso possuí-la [a razão], como pensam os racionalistas, Schopenhauer *também* vê nela uma fonte de inúmeros sofrimentos, dos quais os animais (por não a possuírem) estão livres"

animais não é fruto de uma reflexão, e sim de um entendimento puro e imediato.

> Tal relação não é conclusão em conceitos abstratos, não ocorre por reflexão, nem com arbítrio, mas é imediata, necessária, certa. Trata-se do modo de conhecimento do ENTENDIMENTO PURO, sem qual não haveria intuição, mas restaria apenas uma consciência abafada, vegetal, das mudanças do objeto imediato, que se seguiriam completamente insignificante umas às outras caso não tivessem um sentido como dor ou prazer para a vontade. Ora, do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 4, p. 53-54 [I 13], grifo do autor).

Assim, o pensamento intuitivo é igualado entre os seres humanos com os animais, o que anteriormente na filosofia seria impensável. Em termos de cognição, tudo que é possível

---

(BARBOZA, 1997, p. 39). Acredito que esta não foi esta a intenção do autor, pois se percebe a incoerência desta interpretação com o pensamento de Schopenhauer, que em diversas passagens mostra o sofrimento inerente também aos animais, a pesar destes sofrerem menos em relação aos seres humanos, "[...] os animais têm A SOFRER infinitamente menos que nós, porque eles não conhecem outra dor senão aquela que é produzida imediatamente pelo PRESENTE" (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 5, p. 71 [II 64], grifo do autor). Esta mesma capacidade de sofrimento dos animais é um dos motivos para se evitar os maus tratos de seus donos para aqueles, sendo esta, a base em que Schopenhauer teorizou em favor da defesa dos direitos dos animais. A compaixão humana deve ser destinada não apenas aos outros seres humanos, mas também, aos animais.

ao homem, também pode ser realizável pelos animais, desta forma, "essa consideração aproxima homens de animais e, mais ainda, permite percebê-los num mesmo patamar de potencialidade cognoscitiva" (DEBONA, 2010, p. 33). Enquanto que o entendimento tem a função de transformar os dados da sensibilidade em representações, a razão, em sequência, abstrai estas e as desenvolvem em conceitos.

A razão é o que diferencia o ser humano aos animais (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 8, p. 84 [I 45]), o que não significa uma grande vantagem, haja vista, que favorece ainda mais o sofrimento. A razão faz com que o homem não somente viva o presente, mas também, o passado e o futuro. Isto se dá, porque os dados empíricos que foram intuídos pelo entendimento são armazenados na memória e podem a qualquer instante serem abstraídos novamente, ou então, o indivíduo pode abstrair coisas que nem se quer ocorreram, nestes dois pressupostos elencados, o homem sofre por aquilo que nem se quer existe.

Por isto, o ser humano é o único que tem a certeza inevitável de seu futuro: a morte. A morte, musa inspiradora da filosofia, em grande parte das vezes provoca o temor pela sua indefinição e pelo seu teor enigmático, em que os animais estão "livres desse grande medo, [...] são mais felizes, portanto, têm apenas entendimento, são menos 'inteligentes' e vivem apenas no presente e para o presente" (BARBOZA, 1997, p. 40).

A razão desenvolve os conceitos das representações intuitivas (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 3, p. 47 [I 7]), o

que torna os conceitos representações de representações[12], ou seja, um duplo ofuscamento da realidade empírica. Consequentemente, a razão não produz um conhecimento exato, como mencionava os outros filósofos que precederam à Schopenhauer.

O conhecimento racional é mais próximo da "verdade" quando proporcionalmente ele se aproxima da intuição, em vista disto, quanto mais idealista se é uma filosofia maior sua imprecisão. Tudo aquilo que é fruto da razão humana contém inexatidão, seja ela a ciência, a filosofia, ou a linguagem, e "como se vê, Schopenhauer faz uma importante crítica à razão, cuja função principal é a formação de conceitos que fixam, depois de filtradas, as representações intuídas; todavia, à custa de uma grande perda do colorido original da experiência" (BARBOZA, 1997, p. 40).

Uma consequência não agradável da razão é a loucura, o homem por ser o único ser racional, também é o único com a possibilidade de adquirir este mal, assim, "a esta ainda acrescenta-se a possibilidade da loucura: animais não se tornam loucos" (W II, 2015b, Cap. 6, p. 83 [II 75]).

Mas qual seria a finalidade da razão teórica, haja vista, que ela é um produto duplamente ofuscado do mundo? A resposta está na sobrevivência que a razão favorece ao

[12] Semelhantemente Platão falava sobre as obras de artes que seria cópia da cópia das Ideias. Ora se o mundo era as sombras das Ideias, isto é, cópias imperfeitas do mundo real, as obras artísticas seria uma obra mais imperfeita ainda, o que levava a desconsideração de Platão por elas. Somente a poesia e a música seriam a mais perfeita expressão que o ser humano poderia fazer.

indivíduo. Foi esta razão que colocou o ser humano em um patamar de sobrevivência superior aos outros animais, ao contrário destes que têm garras, presas, tamanho, visão noturna ou asas para sobreviver, o homem se apropriou de sua razão para produzir instrumentos que substituíssem todas estas características negadas pela natureza. Desta forma, a razão teórica é instrumental (Cf. DEBONA, 2010, p. 46), pois tem um interesse último, da mesma maneira se percebe na razão prática e não na razão ético-mística.

A razão prática

A razão além de desenvolver conceitos e produzir conhecimento incumbe também no desenvolvimento moral do indivíduo. Aos animais a consciência de uma ação correta ou virtuosa não existe, sendo esta uma característica eminentemente humana. É por meio da reflexão das ações a serem realizadas, que o indivíduo consegue construir uma consciência de quais atitudes são ou não prejudiciais aos outros, mas também, e principalmente, para si mesmo. O fim último da razão prática é a sobrevivência do indivíduo que têm que viver em sociedade e para isto deve se lidar bem com os outros. Assim, a elaboração da razão prática, ou seja, a que conduz as ações do ser humano é elaborada por Schopenhauer no apêndice de sua obra magna, *Crítica da filosofia kantiana*, e nos *Dois problemas fundamentais da ética*[13].

[13] A obra *Dois problemas fundamentais da ética* foi a publicação (1841) conjunta dos dois concursos submetidos por Schopenhauer, *Sobre a liberdade da*

> [...] razão na medida em que conduz a ação das pessoas, portanto, podendo nesse aspecto ser denominada PRÁTICA. Porém, o que aqui será mencionado encontra em grande parte o seu lugar em outro contexto, a saber, no apêndice deste livro [*Crítica da filosofia kantiana*], em que se contesta a existência da chamada razão prática Kant, que ele (certamente por comodidade) expõe como fonte imediata de todas as virtudes e sede de um DEVE absoluto (ou seja, caído do céu). A refutação minuciosa, desde os fundamentos, desse princípio kantiano da moral foi por mim ulteriormente realizada nos *Dois problemas fundamentais da ética* (SCHOPENHAUER, W I, 2005, §16, p. 139 [I 97]).

A razão prática na filosofia de Schopenhauer se desenvolve a partir de sua crítica a razão prática de Kant. Para o filósofo de Dantzig, Kant acertou em alguns pontos de sua fundamentação moral, mas ao perceber seu acerto generalizou em tudo, como que um médico que descobre um remédio para determinada doença e a partir daí começa a receitar o mesmo para todas as enfermidades (Cf. DEBONA, 2010, p. 50). Para

---

Vontade e *Sobre o fundamento da moral*, o primeiro vencedor, enquanto que o segundo rejeitado pela a Academia Dinamarquesa, apesar de ser o único concorrente. A alegação da Academia foi que Schopenhauer não tinha conseguido responder satisfatoriamente a questão do concurso, bem como, por ter criticado os eminentes filósofos de sua época. A publicação conjunta destes dois escritos foi justamente uma crítica de Schopenhauer a Academia Dinamarquesa que, segundo ele, estava submissa aos "sicários da verdade", isto é, Fitche, Schelling e Hegel, ao contrário da Academia Norueguesa que reconheceu a importância de sua filosofia.

Schopenhauer a separação entre o teórico e o prático de uma mesma faculdade se constitui um erro, pois, como pode existir uma mesma faculdade desempenhando papeis diferentes?

Desta forma, a união feita por Kant da ação racional com a ação moral se constitui um equívoco que foi duramente criticado por Schopenhauer. Para Kant, o conhecimento a priori é uma característica da razão e independente da experiência. Neste contexto da filosofia kantiana, isto se dá porque a conduta ética não tem origem empírica levando a conclusão de que se trata de um principio a priori (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, p. 648-649 [I 619]).

Para Kant existe um princípio universalmente válido que fundamenta a ação moral de todos os seres humanos, o que torna algo objetivo e não subjetivo. Uma ação moral é regulada por uma concepção de "dever absoluto", isto é, a elaboração de máximas universais que se concretiza em uma lápide das ações consideradas más e injustas. Estas máximas elaboradas pelo indivíduo em que fundamenta a ação moral podem ser racionais e profundamente articuladas, ou serem injustas, egoístas e perversas.

Segundo Schopenhauer, nenhum outro pensador anterior a Kant tinha afirmado a existência do imperativo categórico, pois sabiam a incongruência que tinha esta ideia. Neste sentido, o pensamento schopenhaueriano ao contrário de Kant, afirma que os postulados morais podem ser profundamente racionais, mas ao mesmo tempo, injusto, egoísta e perverso, o que impossibilita a identificação da racionalidade com a virtuosidade. Isto se dá porque a razão

prática não pode ser a priori ou ela mesma determinar a vontade da ação moral, o que seria um erro e uma contradição com a metafísica schopenhaueriana que considera a razão como secundária em relação à Vontade.

A correção de Kant, em linhas gerais, bastaria considerar o contrário de suas afirmações, caracterizando que a compreensão da razão prática de Schopenhauer está intimamente relacionada com sua crítica à razão prática de Kant, "[...] em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant" (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 2, p. 15).

Para Schopenhauer as ações humanas tanto boas ou más constitui a razão prática, independente daquilo que constitui a virtuosidade e muito menos está presa a uma finalidade definida. O fim último de uma razão prática pode ser virtuoso, mas não de forma genérica, e sim, acidental. Nenhuma ação moral, por mais que seja racional, têm um desfecho que leve apenas ao bem, mas pode concluir em um mal, pois não existe uma finalidade exata (*telos*) para as ações praticadas. Schopenhauer considera que Kant teve o mérito de retirar da filosofia o *eudemonismo* na qual ela estava encharcada, desconsiderando a relação da ação virtuosa com a felicidade (Cf. SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 3, p. 17).

Este mérito é perceptível no Kant que escreve *A fundamentação da metafísica dos costumes,* em que apesar de ele

ter sessenta e um anos, a idade ainda não tinha influenciado no seu pensamento. O que de fato ocorreu, segundo Schopenhauer, no Kant que escreveu a *Critica da razão prática* e na segunda edição da *Critica da razão pura*, deturpando o seu pensamento original (Cf. SCHOPENHAUER, EII, 1995, § 3, p. 19).

Será que as supostas leis morais dentro do indivíduo obtêm êxito em suas formulações? A postulação do "tu não podes mentir" elaborado pela consciência se efetiva empiricamente? Segundo Kant, sim, porém Schopenhauer denuncia que na maioria das vezes a vontade humana se torna maior do que tais elaborações morais. Kant reelaborou os dez mandamentos como fundamento da moral, o que torna evidente a semelhança com o "tu deves" presente nos dois. Desta forma, existe uma ingenuidade na origem dos preceitos morais da *lei*, *prescrição* e do *dever* no pensamento kantiano, o que demonstra a falta de fundamentação filosófica, mas apenas teológica decorrente do Decálogo Mosaico (Cf. SCHOPENHAUER, EII, 1995, § 4, p. 22).

> [...] o conceito de *lei moral* como dado e indubitável e existente, ele [Kant] o fez como conceito proximamente aparentado, o do *dever*, ao qual foi dada entrada na ética como se este pertencesse. Mas sou obrigado aqui, de novo, a fazer um protesto. Este conceito une-se a seus afins, portanto ao de *lei*, *mandamento*, *dever* e outros tais e, tomando neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia, ate o momento em que apresente válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo.

> Até então, não reconheço outra origem pare ele e para os seus afins a não ser o Decálogo Mosaico (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 4, p. 23, grifos do autor).

Durante a Idade Média, o Cristianismo fundamentou uma ética prescritiva, apontando que a "verdadeira" moral era uma construção natural própria do ser humano e, por vezes, fruto de um ordenamento divino. Esta moral, na qual Deus era o centro, permaneceria até quando alguns pensadores como Kant substituísse estes princípios divinos com o *deve*, mas permanecendo com características anteriores de uma moral teológica condicionada pelo castigo e pela recompensa. Desta forma, o imperativo kantiano não é categórico como foi afirmado por Kant, pois se torna impossível pensar em uma voz que comanda a ação moral se não apenas por meio de promessa de recompensa ou castigo pela atitude a ser realizada.

> Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categórico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma "contradictio in adjecto". É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou fora, a não ser ameaçando ou prometendo (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 4, p. 24, grifo do autor).

Desta forma, a moral não pode ser prescritiva, onde há a possibilidade de se regular ou modificar, mas, descritiva existindo apenas a possibilidade de expor como realmente ou aparentemente ela é. Este fato se dá porque o indivíduo é guiado por um caráter inteligível que não se modifica, permanecendo o mesmo durante toda a sua vida. Desta forma, a ação errada feita por um indivíduo, por mais que passe anos em um presidio decorrente aquela atitude, se forem repetidas as mesmas circunstâncias ele retornará a fazer o mesmo erro.

Esta imutabilidade caráter impossibilita confiar em alguém que praticou assassinato, por mais que este seja reabilitado, o que de fato ocorre é a modificação da orientação, objetivos e circunstâncias de suas ações. O caráter também é hereditário, pois é transmitido do pai, enquanto, que a inteligência é herdada pela mãe. Além do caráter inteligível existem o caráter empírico e o caráter adquirido.

Enquanto que o caráter inteligível faz parte da coisa-em-si, o caráter empírico é sua objetivação sujeita ao espaço, tempo e causalidade, o que impossibilita a liberdade a este, mas, apenas àquele. O caráter inteligível e o caráter empírico são uma mesma coisa, sendo esta uma realidade fenomênica e, portanto, uma concretização da natureza que já é inteligível.

> [...] cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como "potentia" [segundo a possibilidade], mas acontecem como "actu" [na realidade], quando causas exteriores as produzem; por meio do que, pois, aquela própria

> natureza se manifesta. Este é o *caráter empírico*. Em contrapartida, seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o *caráter inteligível*, quer dizer, a essência *em-si* desta coisa. Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo *empírico*, mas por isso mesmo apenas *fenômeno*. O que ele possa ser de acordo com sua essência em si mesma chama-se *caráter inteligível* (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 10, p. 91, grifo do autor).

Mas além do caráter inteligível e empírico, Schopenhauer elenca em sua obra magna um terceiro tipo: o caráter adquirido. O caráter adquirido é imprescindível tanto pela realização ética, mas também para a vida (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 55, p. 396 [I 362]).

O caráter adquirido se caracteriza pelo reconhecimento da personalidade que se torna empírico nas ações. Ao contrário do que o nome deste caráter sugere, ele não se adquiri, o que seria contraditório com a filosofia schopenhaueriana, mas se trata de um autoconhecimento do individuo daquilo que é inteligível. Pode-se entender o caráter adquirido como o famoso conselho do Oráculo de Delfos a Sócrates: "Conhece-te a ti mesmo", máxima esta, que se torna por vezes complexa e requer um longo aprimoramento.

> [...] o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se

> censura por não ter. [...] Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 55, p. 393-394 [I 359], grifos do autor).

O caráter adquirido mostra o quanto o indivíduo não conhece a si mesmo e às vezes suas ações demonstram o quanto ele não sabe daquilo pode ser capaz de fazer. Este autoconhecimento perpetua ao longo da vida do indivíduo por meio da observação de do caráter empírico, revelando passivelmente o seu verdadeiro caráter inteligível. Um fator que desfavorece este autoconhecimento do caráter inteligível é a reflexão, que tenta barrar certas atitudes não virtuosas capazes de destruir a reputação do indivíduo (Cf. BOSSERT, 2011, p. 234).

Porém, na maioria das vezes, esta reflexão não é suficiente para barrar as ações em que repetirão infinitas vezes se as condições e circunstancias forem as mesmas da primeira ação. E mesmo vendo as ações praticadas, por vezes, o indivíduo não consegue adquirir este autoconhecimento, mas que pode decorrer a partir de outras pessoas que apontam as suas boas ou más atitudes.

Assim, o caráter é individual, empírico, invariável e inato. Por ser individual, o caráter é único e diferente das demais pessoas, apesar de existir semelhanças, nunca são iguais. Ele é empírico, porque somente na ação efetuada se pode reconhecer e constituir o caráter do indivíduo. É invariável, por que o caráter permanece o mesmo durante toda a vida, nunca se modificando, e por fim, inato por ser hereditário decorrente do pai (Cf. SCHOPENHAUER, E I, 2012a, p. 78 - 85).

Por mais que o individuo deseje, ele nunca modificará o seu caráter, o máximo que ele pode fazer é modificar os motivos que agem sobre o caráter. Isto se dá, porque os motivos não determinam o caráter, apenas interferem sobre ele. O ódio não deve recair simplesmente no autor da ação, mas sim, em seu caráter que determinam seus atos, e consequentemente, a sua moral.

> A ação, como motivo que a provocou, não é considerada senão como um testemunho do caráter de seu autor; ela é, também, o mais seguro sintoma da sua moralidade, mostrando para sempre, de modo incontestável, qual a natureza do seu caráter [...] Não é sobre uma ação passageira que se excitam o ódio, a aversão e o desprezo, mas sim sobre as qualidades duráveis do seu autor, isto é, sobre o caráter de que emanam (SCHOPENHAUER, E II, 2012a, p. 100).

Por mais que o caráter seja inalterável, sempre se faz necessário desenvolver um apurado conhecimento de si mesmo, sendo que, quanto maior a experiência adquirida ao

longo dos anos, maior é esta capacidade de autoconhecimento e também sua sabedoria de vida (Cf. DEBONA, 2010, p. 70). Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer desenvolve a concepção de que a vida vale a pena ser vivida, pois existem meios para amenizar o sofrimento, enquanto que em sua obra magna, um mundo é algo horrível marcado pelas guerras, dores, doenças e sofrimento. Desta forma, Schopenhauer concebe um pessimismo no campo teórico e metafísico, porém, é evidenciado nos *Aforismos para a sabedoria de vida* um otimismo prático (Cf. DEBONA, 2010, p. 58).

Nos *Aforismos*, a amenização da dor se encontra na prudência. Esta prudência é a característica de uma razão prática que tem como finalidade deixar a vida menos infeliz, sendo esta condição possibilitada pelo caráter adquirido do indivíduo, isto é, o autoconhecimento proporciona o conhecer a si próprio que pode evitar as errôneas atitudes já feitas anteriormente.

Assim, os *Aforismos* são como um manual para o indivíduo, na qual se utiliza da prudência para diminuir a incidência da Vontade em sua vida e, consequentemente, diminuir a infelicidade. Vale ressaltar que o indivíduo não será feliz, apenas terá um estágio de menos infelicidade (Cf. DEBONA, 2010, p. 59).

> Já reconhecemos em geral que aquilo que *somos* contribui muito mais para a felicidade do que *temos* ou *representamos*. Importa saber o que alguém é e, por conseguinte, o que tem em si mesmo, pois sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte,

> e tinge cada uma de suas vivências (SCHOPENHAUER, A, 2015a, cap. 2, p. 28, grifo do autor).

O indivíduo deve ter uma apurada compreensão de si mesmo e isto que garantirá uma vida virtuosa. O caráter é único por toda a vida, sendo que a ação correta depende deste autoconhecimento que bloqueia o imutável de seu caráter. De fato, isto é uma sabedoria adquirida com os anos e uma atitude de autonegação que beneficiará o indivíduo. Mas, a ética é o cume de toda ação correta, por ser ela a negação da Vontade.

Assim, a ética não pode está baseada em uma troca de recompensa ou castigo, o que caracteriza egoísmo, pelo contrário, o indivíduo verdadeiramente ético é fruto de uma compreensão grandiosa daquilo que se deve fazer, pois "[...] fica evidente que é preciso uma compreensão grandiosa e imparcial da ética, quando se é honesto em querer realmente fundar a significação eterna do comportamento humano que se estende para fora, acima dos fenômenos" (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 4, p. 25). O princípio que fundamenta a imparcialidade e a grandiosidade da ética é a compaixão.

Razão ético-místico

A razão ético-mística não é diretamente apontada por Schopenhauer, porém Debona (2010) vai dizer que é algo implícito em sua filosofia, não sendo classificado nem como razão teórica e muito menos como a razão prática. Esta diferença se evidencia com os objetivos específicos existentes

na razão teórica e prática, que por sua vez são destituídos na razão ético-mística. A possibilidade de postular esta terceira forma de razão se dá pelo modo diferenciado que têm a estética, a ética e ascese na metafísica schopenhaueriana, ou seja, são as únicas formas de negação da Vontade. A Vontade é intrínseca a tudo no mundo, porém as formas de negação deste ímpeto são por vezes inexplicáveis e possibilitam a retirada provisória do indivíduo do sofrimento.

Por mais que Schopenhauer elenque algumas explicações de como acontece esta negação da Vontade, essencialmente esta possibilidade se torna a parte de tudo o que existe no mundo e, portanto, caracterizando uma razão totalmente diferente daquilo que existe nos tramite da Vontade e da representação.

> Agora se trata de uma razão que não fora apontada diretamente pelo filósofo, contrariamente ao caso das duas anteriores, mas que, sob a ótica desse estudo, encontra-se implícita em seu sistema. Tal razão pode ser definida como *razão ético-mística*, [...] algo que difere da *razão teórica* e da *razão prática*, dado que estas têm em comum uma finalidade ou um objetivo específico e predeterminado, enquanto aquela se revela, enquanto "conhecimento do todo da vida", sem uma finalidade pressuposta (DEBONA, 2010, p. 77-78, grifo do autor).

Esta razão ético-mística se encontra presente na contemplação estética, na ética da compaixão e, por fim, na ascese, sendo todas possibilidades de amenização do sofrimento por favorecerem o "conhecimento do todo da

vida". Esta capacidade que é "intuitiva" faz com que seja algo místico, e consequentemente sem uma explicação específica, mas possível de acontecer.

Contemplação estética

Schopenhauer afirma a possibilidade da negação da Vontade de acordo com uma gradação: em menor escala a estética e em maior a ética. A contemplação estética se baseia no reconhecimento do sublime tanto na natureza, como na arte. Porém, a metafísica do belo, ao contrário ao que muitos pensam, não se resume na filosofia da arte, mas esta está inserida naquela. Este pensamento Schopenhaueriano é uma afronta ao pensamento de Hegel que considerou o belo apenas como uma filosofia da arte (Cf. BARBOZA, 2003, p. 14), Schopenhauer, ao contrário, desenvolveu uma metafísica do belo com a potencialidade de negar provisoriamente aquilo que aprisiona o indivíduo: a Vontade.

E para que a façanha da negação da Vontade se constitua é necessário admitir que a metafísica do belo seja algo independente ao principio de razão extrapolando as formas *a priori* do conhecimento, isto é, espaço, tempo e causalidade. Desta forma, existe uma diferença entre a metafísica do belo e a estética, a primeira como algo abrangente e quase que inato, enquanto que a segunda é os meios em que o belo se apresenta em uma obra de arte.

> A estética ensina o caminho pelo qual o efeito do belo é atingido, dá regras às artes, segundo as quais elas

> devem criar o belo. A metafisica do belo, entretanto, investiga a essência íntima da beleza, tanto no que diz respeito ao sujeito que possui a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona [...] Ademais, como produzir o belo é o efeito que as artes intentam [...] (SCHOPENHAUER, MB, 2003 cap.1, p. 24).

A metafísica do belo se constitui na apreensão das Ideias, sendo este relacionado pelo próprio Schopenhauer com as Ideias do pensamento de Platão. Da mesma maneira, ele relaciona a Vontade como a coisa-em-si de Kant. A Ideia é a *objetidade* imediata da Vontade e, desta feita, o belo depende da apreensão daquilo que está fora das formas *apriori* do conhecimento. Desta forma, os dois pensadores falaram de maneira diferente da mesma coisa, e segundo Schopenhauer, cada um com sua parcela de acerto.

> Conhecemos a Vontade como *coisa-em-si*; a *Ideia*, entretanto, como obejetidade imediata (isto é, que ainda não entrou no tempo e no espaço) da Vontade num determinando grau. Portanto, ambas não são a mesma coisa, porém intimamente aparentadas: divergem apenas mediante *uma* determinação, a citar: a Ideia é a Vontade assim que esta se tornou objeto, contudo ainda não entrou no espaço, no tempo e na causalidade. Espaço, tempo e causalidade não concernem à Ideia, tampouco à Vontade. Mas à Ideia já concerne o ser-objeto, à Vontade não (SCHOPENHAUER, MB, 2003, cap. 2, p. 34, grifo do autor).

É por meio das Ideias em que a Vontade se torna acessível, bem como a explicação da multiplicidade existente

no mundo. Ora, se a Vontade é una, porque existe a multiplicidade da realidade fenomênica?

A resposta clara a esta pergunta se encontra na Ideia, que não deixa de ser Vontade, ou melhor, é sua única objetidade imediata, desta forma, "[...] só a Ideia é a mais ADEQUADA OBJETIDADE possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 32, p. 242 [I 206], grifo do autor). E, por está fora do espaço e do tempo, as Ideias têm infinitas concepções que objetivam nas representações possibilitando a multiplicidade dos *fenômenos*, assim elas "[...] buscam objetivar-se o máximo possível lutando pela posse da matéria. Tal luta [...] das *Ideias*, portanto, possibilita o devir e a multiplicidade individual no mundo como representação" (DAMASCENO, 2012, p. 33).

A negação da Vontade pode ser considerada por alguns como contraditória, pois é na intuição das Ideias que ela é negada, sendo assim: como a própria Vontade nega a si mesma? A resposta se encontra no fato de que quando alguém conhece o que é mais íntimo em algo não despertará nele a anterior importância dada por ele (Cf. DEBONA, 2010, p. 83).

A exemplo disto, este fato acontece também, quando um enamorado busca incessantemente a pessoa a quem lhe desperta uma grande paixão, porém, quando ele a possui, passa a existir um sentimento de insatisfação e repulsa para aquela que anteriormente era seu amor. Na contemplação estética o conhecimento da Ideia satisfaz os anseios da Vontade.

O intelecto é superado pela Vontade, e os conceitos produzidos por aquela são abstrações da intuição. As intuições são frutos das Ideias e identificada com a própria realidade metafísica. De fato, quando Schopenhauer fala em Ideias ele mesmo remete a Platão e sua consideração do que seria o sublime. As Ideias estão fora do espaço e do tempo e consequentemente são eternas e se reflete naquilo que de fato é o belo.

Esta capacidade de expressão do sublime em obras de arte não é algo fácil ou mesmo comum, são fruto de pessoas diferentes. Schopenhauer chama estas poucas pessoas de Gênio diferenciando dos talentosos, o primeiro está acima do segundo. Desta forma, o Gênio tem um intelecto muito maior do que as outras pessoas, inclusive Schopenhauer dá um exemplo de proporções para a maior compreensão:

> O gênio, por conseguinte, consiste num anormal excesso de intelecto que só pode encontrar o seu uso ao ser empregado no universal da existência; pelo que então se obriga ao serviço de todo o gênero humano, como o intelecto normal, ao do indivíduo. Para tornar o assunto mais compreensível, poderíamos dizer: se o ser humano normal consiste em 2/3 de vontade e 1/3 de intelecto, o gênio, ao contrário, consiste em 2/3 de intelecto e 1/3 de vontade (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 18, p. 352-353 [II 233]).

Assim, a genialidade é a capacidade puramente intuitiva, ou seja, o puro sujeito do conhecimento, o olho cósmico que perpassa o véu Maia. Para o gênio, o presente

raramente o satisfaz, sendo uma de suas características a procura de coisas novas dignas de contemplação. Desta feita, o homem comum se contenta com a repetição laboriosa do cotidiano e preso a uma mentalidade fixa do tempo, não tem uma visão futura ou uma reflexão de seu passado.

O gênio está presente em todos, mas somente em alguns esta capacidade está mais desenvolvida. A genialidade está presentes em diversas personalidades, como Goethe, que apesar de viverem em tempos passados, suas obras continuam sempre impressionantes e atuais.

A arte coloca aquele a quem contempla em um estado de sublime, ou seja, ele perde toda a concepção de espaço e tempo. Desta forma, há uma libertação provisória do sofrimento inerente a sua condição de representação. Porém, não é possível o indivíduo contemplar eternamente alguma obra artística, pois a condição fenomênica o obriga a retornar a labuta cotidiana. Toda forma artística favorece essa elevação metafísica, porém existem aquelas que favorecem mais e outras menos.

Um fator para que haja diferenças entre as formas artísticas para desenvolverem ou não a concepção do sublime naquele em que a aprecia é se ela nega ou não a Vontade. Existem formas artísticas que por terem nus ou frutas e alimentos deliciosos confirmam a Vontade, por produzirem desejos sexuais ou vontade de alimentação, desfavorecendo essa "libertação momentânea" deste ímpeto irracional. Retirando esta confirmação da Vontade, todas as artes produzem este "êxtase" em seu expectador, mas uma se

sobressai as demais: a música.

Para Schopenhauer a música está no ápice da hierarquia das formas artísticas, pois ela é a única que depende inclusivamente da fantasia de seus contempladores. As outras sempre dão algo de pronto para seus apreciadores, como a pintura, a escultura e a arquitetura não favorecendo a eles uma liberdade além daquilo que estão vendo.

> A colaboração acima exigida do espectador para a fruição de uma obra de arte baseia-se em parte no fato de que cada obra de arte apenas pode fazer efeito pelo médium da fantasia, por conseguinte, ela tem de estimular a fantasia e nunca lhe permitir ficar inativa e fora de jogo. Isso é uma condição do efeito estético e, por conseguinte, uma lei fundamental de todas as belas-artes (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 34, p. 489 [II 463]).

Desta forma, as figuras de cera não favorecem a fantasia, pois são muitos reais, o que faz com que não sejam caracterizadas como obras de belas artes. O estético está apartado delas, pois "[...] as FIGURAS DE CERA, embora justamente nelas a intuição da natureza possa atingir o grau mais elevado, nunca produzem um efeito estético e, por conseguinte, não são obras propriamente ditas das belas-artes" (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 34, p. 489 [II 464], grifo do autor).

A ética da compaixão

No pensamento de Schopenhauer a compaixão é o fundamento da moral. Para se chegar ao místico, isto é, ao ascetismo, deve se considerar a ética como um estágio anterior que possibilita a renúncia do asceta. Assim como na epistola de Tiago as obras são mais importantes e um requisito necessário em relação à fé, em Schopenhauer o fundamento da moral está no sentimento e não na reflexão.

Existem três tipos de motivações para a realização das ações humanas, que são o egoísmo, maldade e por fim a compaixão, porém apenas a última é uma verdadeira e sublime motivação. Mesmo sendo a compaixão um sentimento sublime, ela não é a mais frequente das motivações, este título é reservado para o egoísmo. Desta forma, a essência do ser humano se revela por meio do egoísmo, pois é a principal motivação das ações humanas e que indica um querer insaciável.

A característica do egoísmo é justamente desconsiderar o outro, o importante apenas é o si-próprio e para que isto seja efetivado pode-se chegar aos extremos da aniquilação do outrem, o que torna a maldade seu fruto. Ao contrário do egoísmo e da maldade, a compaixão se torna avessa à essência ou aquilo que é natural ao ser humano, perfazendo uma característica, por vezes, inexplicável. Esta impossibilidade de explicação da compaixão levou muitas religiões tentarem darem uma resposta mítica em que os deuses seriam os proporcionadores do "êxtase" deste amor incondicional, mas

trata-se de algo que possível de acontecer inclusive sobre aqueles de "coração mais duro".

> Este *processo* é, eu repito, *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano. Todos os vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 18, p. 155-156, grifo do autor).

Desta forma, a compaixão é a atitude de coloca-se no lugar do outro, como que não existissem mais duas representações, mas apenas uma, ou seja, o reconhecimento de uma essência comum a todos, o que explica o desmoronamento do egoísmo para a construção de uma atitude de amor ao próximo. Este amor é o mesmo já outrora mencionado e defendido pelos cristãos e enfatizado pelo próprio Jesus que dou a sua própria vida em favor da humanidade.

Os cristãos inovaram ao defenderem e propagarem o *ágape* ou *caritas* no mundo grego tornando-o a maior virtude, superior inclusive a fé, como menciona Paulo (Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1 Co 13:1,13). Este amor puro é identificado por Schopenhauer (W I, 2005, § 67, p. 477 [I 444]) como compaixão, em suas palavras "[...] o amor puro (αγαπη, c*aritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto

pode ser grande quanto pequeno"[14].

Schopenhauer (Cf. E II, 1995, § 19, p. 157-158) para explicar o que é a compaixão, dá um exemplo irreal de dois apaixonados: Caio e Tito. Os dois são apaixonados por mulheres diferentes, mas ao mesmo tempo têm rivais que desfavorecem este amor. Tanto Caio como Tito têm oportunidade de matar seus rivais no amor sem serem descobertos, porém os dois não praticam o assassinato por diferentes razões.

O primeiro, Schopenhauer não dá uma razão certa do porque ele não matou seu inimigo, poderia ser por questões religiosas ou mesmo o medo de um possível castigo divino, mas apenas o segundo teria sentido um sentimento de compaixão e consequentemente sem um motivo condicional para a não realização de tal prática.

Ao contrário de Caio em que a não realização do extermínio teve uma causa, mesmo que por razões religiosas, apenas Tito sentiu um sentimento altruísta, pois sua ação foi

[14] Em contraposição do amor-puro está o amor-próprio que é o Eros. O amor Eros se constitui em um sentimento que confirma o querer, ou seja, é um estratagema inconsciente de perpetuação da Vontade. O indivíduo busca enamora-se com outra pessoa visando uma felicidade duradora em seu relacionamento, mas esta concepção não passa de uma ilusão, pois o que está em jogo não é a felicidade do casal, e sim, a do futuro indivíduo. Quando uma pessoa busca na outra as feições bonitas ou atraentes, trata-se de uma busca inconsciente de características, que combinando com a sua, produza um filho mais resistente e melhor que seus pais. De fato, quando eles coabitam pela primeira vez descobrem que foram enganados, e aquela mesma Vontade que antes os unia, se torna aquela que os separa. Desta forma, o amor Eros é um sentimento interesseiro, pois visa um fim, que é a perpetuação da espécie, algo contrário à compaixão que é incondicional.

destituída de uma causa ou efeito específico.

Quem está repleto de compaixão em nenhum momento realizará aquilo que prejudique, desfavoreça ou provoque danos a alguém, pois está destituído do sentimento de vingança, mas sim o perdão é seu norteador (Cf. SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 19, p. 163). Desta forma, a verdadeira moral é conduzida por uma razão que é misteriosa que retribui o mal pelo bem.

> Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o ultimo fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira. Pois o fato de que alguém dê apenas uma esmola sem com isto visar, mesmo do modo mais longínquo, outra coisa que não seja amenizar a carência que pressiona o outro só é possível contanto que ele saiba que é ele saiba que é ele mesmo que lhe aparece agora naquela triste forma, portanto que ele reconheça sua própria essência em-si no fenômeno alheio. Por isso designei [...] a compaixão como o maior mistério da ética (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 22, p. 210).

Assim, por mais que uma ação possa ser boa, como por exemplo, uma obra de caridade, não basta para que seja caracterizado como uma atitude de compaixão, pois pode ser uma ação que visa benefícios ou recompensas. Se faz necessário uma doação completa de si para com o outro e por

meio desta atitude seja completamente sublimado o *eu* e evidenciado o *não-eu*. Esta ética da compaixão além de se referir aos seres humanos, também é estendida para com os animais.

Schopenhauer desprezava a crueldade aos animais por serem eles dignos de compaixão. Toda crueldade para com os animais demonstrava o caráter do indivíduo que a praticava, pois "a compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa" (SCHOPENHAUER, E II, 19995, § 20, p. 171).

Isto refletia em uma sociedade que se poderia ser considerada bárbara pela sua indiferença com os animais, e para Schopenhauer, algo evidente na Europa Ocidental. A transigência da sociedade europeia do século XIX para com os animais foi fruto de pensamentos que valorizavam exorbitantemente a razão que desembocou em uma concepção de que o homem e os outros seres eram enormemente diferentes.

Dentre as várias correntes que influenciaram o "abismo" entre os seres humanos aos animais foi a psicologia racional, a filosofia cartesiana e a concepção judaica, este último motivo, bem como em alguns de seus escritos, evidenciam o teor antissemítico de Schopenhauer[15]. Mas ao

[15] O desprezo de Schopenhauer ao judaísmo se fundamentava na sua consideração de que esta religião era otimista, ao contrário do cristianismo que era pessimista. É evidente sua repulsa ao judaísmo (Cf. SCHOPENHAUER, P II, 2012b, § 132, p. 110-113) fruto evidente da contradição desta religião à sua metafísica, como talvez, o crescente

contrário da sociedade ocidental atual, as antigas evidenciavam por meio da linguagem certa igualdade entre o ser humano e os animais.

Schopenhauer lembra que na língua alemã existe diferença apenas no termo linguístico entre as coisas realizadas pelos homens e pelos animais. São as mesmas atitudes realizadas, comer, beber, o engravidar, o parir e o morrer, mas referidos de maneiras diferentes para não colocar em pé de igualdade as ações realizadas pelos homens aos animais.

Na língua inglesa isto é mais evidente na utilização do *it* para não apenas se referir aos animais, mas de todas as coisas inanimadas. A forma linguística demonstra a dureza europeia para com os animais em contraposição dos asiáticos ou os antigos egípcios que sepultavam os diversos animais, que eram considerados sagrados, juntos as múmias humanas (Cf. SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 19, p. 168-169).

Esta dureza e crueldade ocidental para com os animais evidencia a necessidade de associações protetoras dos animais. No ocidente a religião e mesmo as leis não favorecem a proteção contra os maus tratos aos animais, e para Schopenhauer estas associações supririam aquilo que já

---

antissemitismo alemão que teria seu cume no século XX no nazismo de Adolf Hitler. Para Schopenhauer a história moral judaica estava marcada pelo sangue, pois seu maior idealizador, Moisés, foi um assassino, pois para chegar a Terra Prometida teve que dizimar vários povos (Cf. SCHOPENHAUER, P II, 2012b, § 174, p. 230). E além de assassinos, para Schopenhauer, eram ladrões, pois não tinham fugido do Egito, e sim, expulsos por causa de suas atrocidades. Desta forma, os judeus foram seguidos pelos egípcios que queriam de volta aquilo que os pertencia (Cf. SCHOPENHAUER, P II, 2012b, §174, p. 230-231, nota de rodapé).

encontra integrado na cultura e nas religiões orientais na relação entre o homem e o animal.

> [...] se preenchesse a falha deixada na moral pela religião por meio da legislação. Pois é esta mesma moral falha que é causa de que na Europa e na América sejam necessárias associações protetoras dos animais, que só podem agir mediante a ajuda da justiça e da polícia. Na Ásia, as religiões garantem aos animais proteção suficiente, e, por isso, lá ninguém na Europa, desperta cada vez mais o sentimento pelos direitos dos animais, na medida em que, aos poucos, desvanecem os estranhos conceitos de um mundo animal que veio à existência apenas para a utilidade e o deleite do homem, de acordo com o que trata-se os animais como coisas (SCHOPENHAUER, E II, 1995, § 19, p. 172).

Porém, a prática da compaixão entre homem- homem ou homem-animal não consegue libertar do jugo da Vontade que desenvolve a submissão da realidade fenomênica, por mais que tal prática seja desinteressada. Isto se dá, porque, a "ilusão do fenômeno" faz com que o indivíduo seja ludibriado retornando a inicial condição de submissão da Vontade (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 1995, § 68, p. 482 [I 448]).

O indivíduo deve repulsar o núcleo e essência do sofrimento que é a Vontade de vida. Então, de uma condição de virtude, que é a compaixão, o indivíduo deve condicionar suas forças para a negação da Vontade de vida, que é a ascese, caracterizando uma elevada condição humana efetivada por poucos.

A Ascese

A ascese é a capacidade humana de negar a Vontade de vida, condição essencial de qualquer ser vivo. O véu Maia, ou seja, a ilusão da Vontade faz com que o indivíduo pense em uma possível felicidade na vida, coisa que, com um olhar mais atento percebe-se o quanto o sofrimento e a dor são inerentes a este mundo.

Conhecer que o querer é a essência geradora do sofrimento, bem como, a necessidade de negá-la, se torna uma das dádivas da prática ascética. Isto foi evidenciado por muitos homens em diversas regiões ou credos, mas que desenvolveram em suas vidas uma condição de completa renúncia de seu querer. No Ocidente eles ficaram conhecidos como santos, mas muitos foram também no Oriente os monges ou místicos que dedicaram sua vida a essa rigorosa prática ascética.

O asceta por não ser condicionado em determinado local, credo ou religião e por existir em diversas culturas, faz com que o ascetismo seja algo intuitivo evidenciado não no seu pensamento de mundo, e sim, em sua prática. Muitas vezes, parece que a prática ascética está ligada à religião, o que não é verdade, pois a conduta do ascetismo é apreendida intuitivamente, apenas se desenvolve em dogmas para satisfazer as necessidades racionais do indivíduo (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 486-487 [I 453]).

A prática da castidade, pobreza voluntaria, jejum e autopunição constituem o ascetismo e a autonegação de si, possibilitando uma visão além do *principium individuationis* em

que todo fenômeno está condicionado. A castidade é o primeiro passo para a negação da Vontade de vida (Cf. SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 483 [I 449]). Isto se evidencia porque a Vontade tem cede nos órgãos genitais e a gênesis de uma nova vida humana necessariamente depende destes órgãos, além de serem as genitálias a fomentadora da maioria dos desejos do indivíduo.

O celibato foi elucidado pelo cristianismo e fundamentado por passagens do Novo Testamento[16], mas teve uma maior divulgação a partir dos Padres da Igreja. Desta forma, o cristianismo não poderia colocar inicialmente em prática totalmente suas pretensões ascéticas, só apenas no século III que se começou uma maior imposição do celibato e, por fim, no século XI o celibato se tornou obrigatório para o sacerdócio. Ao contrário do cristianismo oficial, algumas heresias foram mais longe em suas práticas ascéticas, chegando a negar completamente o casamento e colocando-o no mesmo patamar da fornicação[17].

---

[16] Schopenhauer menciona a citação do próprio Jesus contida em Mateus (19, 11) e de Paulo em I Coríntios (7,25) como a fundamentação bíblica para o celibato (Cf. W II, 2015b, cap. 48, p. 734 [II 706]).

[17] Para Schopenhauer o protestantismo eliminou o núcleo central do cristianismo ao desvalorizar o celibato como verdadeira prática ascética: "o protestantismo, na medida em que elimina a ascese e o ponto central dela, o caráter meritório do celibato, renunciou propriamente dizendo ao núcleo mais íntimo do cristianismo e nesse sentido há de ser considerado uma decadência deste" (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 48, p. 744 [II 716]). Mas as razões de o protestantismo negar o celibato são em decorrência a difícil aplicabilidade desta prática ascética. Esta dificuldade de observar o celibato fez com que os membros da Igreja realizassem diversos abusos morais o que levou a indignação e o protesto de Lutero. Porém, Lutero para corrigir os diversos erros morais foi muito longe ao negar o princípio ascético

A segunda condição voluntária do asceta é a pobreza, ou seja, a renúncia de uma boa condição de vida decorrente de bens materiais. Negar o status social foi muito frequente nas biografias dos santos Católicos ou mesmo no início do cristianismo como consta os Atos dos Apóstolos se concretizando na pratica da partilha de seus bens a todos da comunidade ou aos mais pobres.

Assim, é uma atitude de mortificação da Vontade e não apenas uma atitude de ajuda ao outro, se caracterizando "[...] como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade, com que a satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a Vontade, contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 484 [I 451]).

Por fim, o ascetismo se evidencia nas mais diversas formas de mortificação do corpo desde o jejum a autoflagelação ou atingir práticas que são no mínimo estranhos ao Ocidente, mas que todas podem levar a morte do indivíduo, mas ao contrário do suicídio, "[...] essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 485 [I 452]). Assim,

> Absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação,

do celibato e, consequentemente, atacando o coração do cristianismo (Cf. SCHOPENHAUER, W II, 20015b, cap. 48, p. 745 [II 716]).

> assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzir à morte voluntária mediante o jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto do Himalaia ou ser sepultado vivo, e também mediante o lançar-se sob as rodas do carro colossal que passeia as imagens de deuses entre o santo, o júbilo e a dança das bailadeiras (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 492-493 [I 459]).

Em relação a esta prática de abnegação, Schopenhauer fala dos danos que elas causam ao corpo e por isto o budismo não a pratica, ao contrário do bramanismo. Desta forma, o cilício, por exemplo, que provoca ferimentos e danos naqueles que o utilizam, não é aceito no budismo, que se contenta apenas ao celibato, pobreza voluntária, obediência aos superiores e abstinência de carne animal e o desapego deste mundo (Cf. SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 48, p. 724 [II 695]).

Dentre estes homens que praticava o ascetismo, Schopenhauer evidencia a figura de São Francisco de Assis que além de desenvolver a renúncia de suas vontades, reconhece os animais, a natureza e até mesmo a morte como irmãs, o que "[...] dão testemunho do seu inato espírito indiano" (SCHOPENHAUER, W II, 2015b, cap. 48, p. 732 [II 703]). Sua simplicidade e dedicação aos pobres se tornou na história algo impar, revolucionando a própria Igreja e tornando "[...] São Francisco de Assis, [a] verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges medicantes" (SCHOPENHAUER, W I, 2005, § 68, p. 488 [I 454]).

Conclusão

Arthur Schopenhauer considerava a Vontade a essência do universo, isto é, ímpeto metafísico que tinha seus tramites em todas as ações dos homens, animais e nos objetos inanimados, sendo por meio do conhecimento intuitivo concebido como a verdadeira metafisica de decifração do enigma do mundo. O mundo nada mais é do que Vontade e representação, não sendo duas coisas distintas, mas sim uma mesma coisa percebida de maneira diferente.

Por meio desta metafísica geral de Schopenhauer, ou seja, de um mundo como Vontade e representação, que se constitui o princípio em que se organiza toda a sua estrutura filosófica, denominada por ele de organismo filosófico. Não se pode entender o mundo sem antes entender a metafísica que o determina como ele o é.

Porém, esta essência irracional faz com que de alguma forma apresenta-se a todos em uma roupagem racional, fazendo com que todos a sigam ludibriados de estarem sendo livres e coerentes ao andamento natural do mundo. É como se houvesse algum véu translúcido em nossos olhos que impedisse de ver completamente a realidade, conceito retirado do oriente e denominado por Schopenhauer por véu Maia.

A Vontade seria o em-si que se utiliza das suas

representações, os fenômenos, para satisfazer seus anseios.

Neste interim, as representações estão impossibilitadas de agirem por si mesmas, a pesar de acreditarem que sim, gerando o sofrimento e a dor. Diferentemente de Kant que considerava a coisa-em-si como incognoscível, Schopenhauer vai considerar a cognoscibilidade parcial da Vontade. Este possível conhecimento, mesmo que parcial, da Vontade se dá por meio do princípio da Analogia, que é a capacidade humana de reconhecer a vontade nos seres, bem como as forças da natureza, e reconhecer que de alguma forma elas se reproduzem nele mesmo e, por fim, analogicamente interpretar a existência de um ímpeto metafísico atuando em si mesmo.

Ao contrário dos Iluministas, Schopenhauer considerava a razão secundária em relação com à Vontade, grande inovação implicando que o mundo é destituído de um telos e sem um sentido, portanto, irracional. Mas além do que é práxis acontecer no rol de alguns estudiosos do pensamento schopenhaueriano, este trabalho não enquadrou Schopenhauer no Irracionalismo, pois percebeu que o filósofo de Dantzig favoreceu rompimentos em sua metafísica, mesmo que momentâneos, ao Irracional.

A contemplação estética, a compaixão e a ascese são possibilidades que o indivíduo tem de negar a Vontade e encontrar como que lugares frios nas brasas do sofrimento. Vale ressaltar também, que a razão por ser secundária não significa que ela não tem importância, pelo contrário, ela é essencial e o que nos distingue como seres humanos, apenas

Schopenhauer ressalta a sua imprecisão e sua condição fenomênica de submissão ao ímpeto irracional. Desta forma, este trabalho para tentar destrinchar a razão dividiu-a em três formas; a razão teórica, a razão prática e a razão ético-mística.

Schopenhauer diferencia o entendimento e a razão teórica, a primeira se refere ao primeiro ato de percepção que é trabalhado e organizado pela segunda. É o entendimento que conhece a causalidade e seus efeitos do mundo, estando presente tanto no ser humano como nos animais. Em alguns animais o entendimento chega ao ponto de assemelhar ao homem em sua inteligência, significando que o entendimento trabalha separadamente da razão.

A razão está presente apenas no ser humano, o que acarreta nele um maior sofrimento em relação aos animais. Quanto mais um ser é inteligente maior é o seu sofrimento, pois maior é sua compreensão de mundo. É por meio da razão que se constrói a compreensão de passado e futuro, além da morte, a linguagem e a filosofia.

Já o presente é desenvolvido no homem e nos animais pelo entendimento em decorrência dos dados empíricos, e como os animais irracionais são apenas constituídos de intuição só se preocupam com o aqui e o agora. O homem ao contrário, além de está preocupado com presente, tem anseios para o futuro e se relembra dos sofrimentos passados e, consequentemente, sofre em dobro.

Como a razão desenvolve os conceitos a partir das representações intuitivas, os conceitos nada mais são do que representações de representações, ou seja, uma dupla

imperfeição do que o mundo de fato o é. E todo conhecimento produzido pela razão não tem uma precisão como afirmara anteriormente os Iluministas, mas são parcialmente verdadeiras.

A razão prática é a ação moral tão necessária para que o ser humano viva em sociedade, pois existe essencialmente o belicoso dentro de todos, o que gera disputas e contendas. Esta essência má é sublimada pela ação virtuosa o que favoreceu na antiguidade, como hoje, a sobrevivência e a convivência entre os humanos. A razão prática em Schopenhauer é fruto da crítica da moral kantiana, bem como, de uma eudemonismo como fim para a boa ação realizada.

Para Schopenhauer tanto as ações boas ou más constituem a razão prática, sendo a virtuosidade um acidente e não um fim determinado, afinal a moral e destituída de um *telos*. Consequentemente, a moral não pode ser prescritiva, mas apenas descritiva, pois toda ação é fruto do caráter inteligível. Este caráter inteligível não é modificável e permanece o mesmo durante toda a vida do indivíduo, o que explica a não funcionalidade da prescrição moral, haja vista, que não seria observada.

Um indivíduo que realizou determinada ação retornará a realizá-la se repetirem as mesmas condições, por mais que ele seja castigado ou condicione sua personalidade, pois o caráter é algo herdado pelo pai e independente da pessoa.

A razão ético-mística não é diretamente mencionada por Schopenhauer, mas é evidente a sua existência em seus escritos. O fato de Schopenhauer elencar formas de negação da

Vontade evidencia uma maneira a parte de sua organização filosófica que tem no centro o ímpeto irracional e a realidade fenomênica na condição subserviente.

Por meio da contemplação estética, a compaixão e ascese que o ser humano quebra, mesmo que momentaneamente, os grilões da Vontade, e consequentemente, uma ruptura da metafísica norteadora do universo. Isto caracteriza uma razão nova e diferente à teórica e a prática, estando mais relacionada com uma condição mística e inexplicável, pois forje da exigência metafísica que é natural ao mundo.

Na contemplação estética o indivíduo apreende as Ideias, e com isto, aparta da condição limitante do espaço, tempo e causalidade. Por instantes, o indivíduo se esquece do mundo e de suas preocupações por conseguir captar o sublime produzido pelo Gênio, mas tal condição não é eterna, pois é inevitável o retorno da realidade de sofrimento.

O mesmo acontece com a compaixão, que é a atitude de coloca-se no lugar do outro e, consequentemente, o reconhecimento de que todos têm a mesma essência. Trata-se do ágape sentimento defendido pelos cristãos de doação incondicional e altruísta em relação ao outro, colocando a disposição inclusive, se for necessário, a sua própria vida. Por fim, a ascese que é a negação das vontades e da autonegação de si, por meio da castidade, pobreza voluntária, jejum e autopunição.

O asceta reconhece o querer como o causador do sofrimento e o que aprisiona o indivíduo a este mundo, a sua

negação se torna necessária para sua maior e gradativa autonomia.

Desta forma, estudar a compreensão da razão segundo Schopenhauer, bem como sua própria obra é de grande importância, primeiramente por serem ideias inovadoras e conducentes ao período romântico, e segundo que é quase indispensável a sua leitura para entender o arcabouço filosófico do final do século XIX e início do XX, haja vista, que este filósofo foi o mais lido neste período (REDYSON, 2009 a).

Vale ressaltar a grande repercussão principalmente no início do século XX do papel secundário da razão e a sua impossibilidade de resolver os problemas da humanidade, como anteriormente tinha prometido o Iluminismo, mas que para a Escola de Frankfurt houve o eclipse da razão pela subserviência à indústria e ao capital.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benediti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, Jheovanne Gamaliel Silva de. **A autonomia da Vontade e a não liberdade no amor, segundo Arthur Schopenhauer**. 2015. 47 f. (Monografia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras. Cajazeiras, 2015.

_____; LIRA, Luédlley Raynner de Souza. **O amor nas filosofias de Arthur Schopenhauer e Ludwig Feuerbach**. Anais do IV Congresso Internacional Ludwig Feuerbach: antropologia e ética. Fortaleza, v. 1, 2016, p.371-382.

BARBOZA, Jair. Apresentação: Estado Estético e Conhecimento. In. SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do belo**. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. Apresentação: um livro que embriaga. In. SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**, primeiro tomo. São Paulo: UNESP, 2005

_____. **Schopenhauer**: a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997.

_____. **Teoria do amor sexual**: uma reflexão em torno de Platão, Schopenhauer e Freud. Revista de Filosofia Aurora.

Curitiba, v. 19, n. 25, p. 225-236, jul./dez. 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução Estevão Bettencourt; Theodoro H. Maurer Jr (et al). São Paulo: Paulus, 2002.

BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

CORTINA, Adela. MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. 5. ed. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2013.

DAMASCENO, Francisco William Mendes. **Ética e metafísica em Schopenhauer**: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações. 2012. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2012.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas da razão**: o teórico, o prático e o ético-místico. São Paulo: Annablume, 2010.

GARDIM, Leandro Neves. Merleau-Ponty. In. PECORARO, Rossano (org). **Os filósofos**: clássicos da filosofia v. III. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC – Rio, 2009.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Vozes, 2003.

LUTERO, Martinho. **Nascido escavo**. 2. ed. São José dos Campos: Fiel, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Wilson Veloso. In. O pensamento vivo de Kant. São Paulo: Martins, [s.d.].

_____. **Crítica da Razão Pura**. J. Rodrigues de Merege. Rio de Janeiro: Nova Fronteira 2014.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 5. ed. Tradução Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2011.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Tradução de Marcus Penchel. 2 ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2011.

MAY, Simon. **Amor**: uma história. Tradução Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTEIRO, Fernando J. S. **10 lições sobre Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PRADO, Jorge Luis Palicer. **Metafísica e ciência**: A vontade e a analogia em Schopenhauer. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. V. 6, n. 1, p. 44-84, 2015.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. **A pesquisa e a construção**

do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia. 4. ed. São Paulo: Rêspel, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da Filosofia**, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.

REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João pessoa: Ideia, 2010.

_____. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009 a.

_____. **10 lições sobre Hegel**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Metafísica do sofrimento do mundo**: o pensamento filosófico pessimista. João Pessoa: Idéia, 2009 b.

ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ROMEIRO, Artieres Estevão. **Schopenhauer e a metafísica da vontade**: Confluências éticas e estéticas para uma abordagem da educação e da sexualidade. 2010. 142 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução Wiliam Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SANTOS, Katia Cilene da Silva. **O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer**. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de lidar com as mulheres**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015a.

_____. **De La cuádruple raiz del principio de razón suficiente**. Tradução Leopoldo Eulogio Palacios. Editorial Gredos: Madrid, 1998.

_____. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Metafísica do amor, Metafísica da morte**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012a.

_____. **O mundo como vontade e como representação**, primeiro tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **O mundo como vontade e como representação**, segundo tomo. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP,

2015b.

_____. **Sobre a ética**. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012b.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010b.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SILVA, Antunes Ferreira da. **Os conceitos de Vontade e representação no entendimento do mundo segundo Arthur Schopenhauer**. 2011. 74 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2011.

_____; LIMA, Thalyta de Paula Pereira. **O irracionalismo na teoria do conhecimento de Schopenhauer e na epistemologia de Paul Feyerabend**. In. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer-Vol. 7, Nº 1. 1º semestre de 2016, p. 207 – 223.

_____. **Niilismo e ética**: a "filosofia do nada" em suas relações com o agir humano. Revista Lampejo. Fortaleza, n.4, p. 27-37, 11-2013.

Biografia do autor

Doutorando em Engenharia e Gestão em Recursos Naturais pela UFCG, Campus Campina Grande. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB (2023). Mestre em Ciências da Educação pela Veni Creator Christian University (2021). Pós-graduado Lato Sensu em Filosofia Contemporânea pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras- FAFIC (2017), Pós-graduado Lato Sensu em Planejamento Urbano aplicado à Ecologia pela Faculdade Alfa América (2021), Pós-graduado Lato Sensu em Docência e Prática da História do Brasil pela Faculdade Focus (2024) e Pós-graduado em Topografia e Georreferenciamento pela Faculdade Focus (2025). Possui Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo pelo Centro Universitário Santa Maria - UNIFSM (2025); Licenciatura em Ciências da Religião e Licenciatura em Artes Visuais, ambas no Centro Universitário Internacional - UNINTER (2025); Licenciatura em História pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG (2023); Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras - FAFIC (2015). Técnico em Edificações pelo Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia da Paraíba, Campus Cajazeiras - IFPB (2012). Foi professor substituto de filosofia do IFPB campus Itabaiana (2018-2020) e professor substituto de Filosofia nos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia da UFCG, Campus Campina Grande (2025). Técnico em Edificações efetivo da Prefeitura Municipal de Cajazeiras desde 2014. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase no pensamento de Arthur Schopenhauer, experiência em desenho arquitetônico (AutoCAD e SkethUp) e em topografia